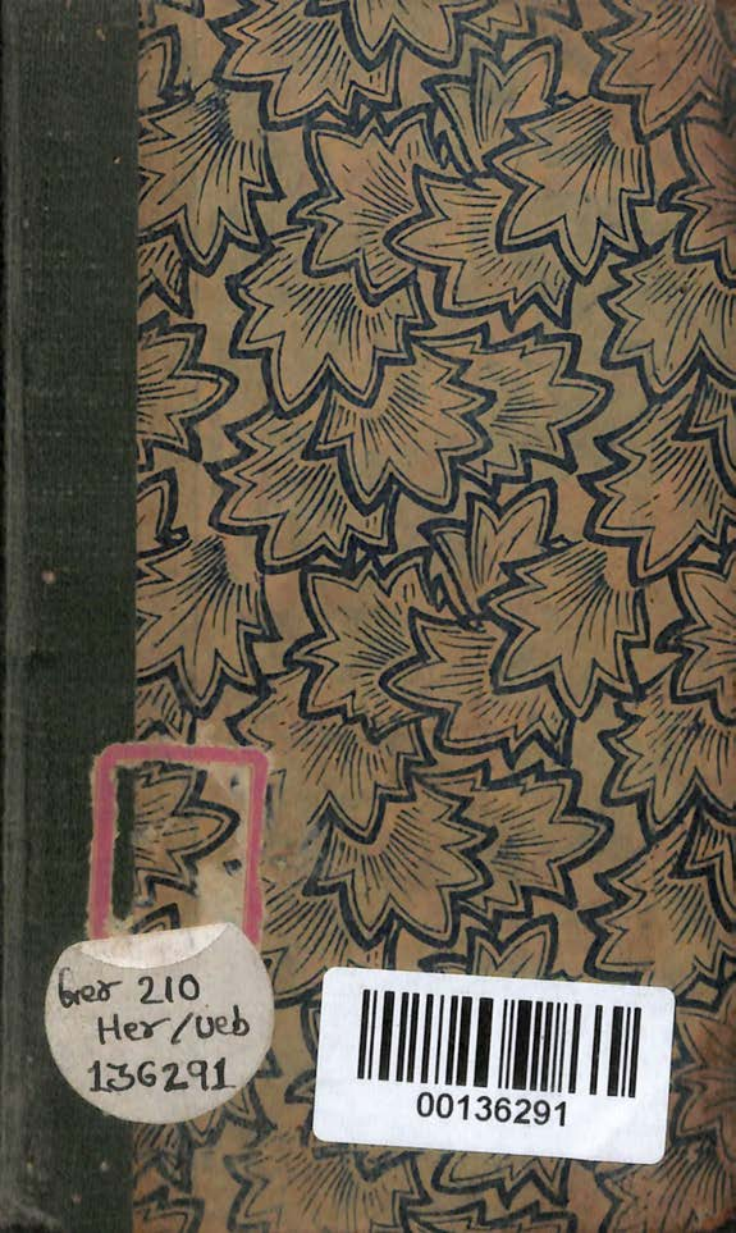
brer 210
Her/ueb
136291
00136291

BOMBAY BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY.
TOWN HALL, BOMBAY.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 21 October, 2015

Ueber das Wesen
und
die Behandlung
der
Mythologie.

136251

Ein Brief
an
Herrn Hofrath Creuzer

von
Gottfried Hermann.

PPJ7

Leipzig, bei Gerhard Fleischer d. Jüng.
1819.

God
Ger 210
Heb/Heb
136291

Unſer mythologiſcher Briefwechſel, verehrteſter Herr und Freund, iſt von Ihnen mit einem langen, überaus ſchönen und inhaltreichen Briefe beſchloſſen worden. Wie Sie ganz mit Recht ſagen, iſt durch das, was wir einander geſchrieben haben, die Verſchiedenheit unſerer Anſichten erſt recht an das Licht getreten. Unter dieſen Umſtänden können wir beide keinen andern Wunſch haben, als daß jeder den andern von der Richtigkeit ſeiner Meinung überzeuge. Und ſo wie Sie dieſes in jenem letzten Briefe zu thun bemüht geweſen ſind, ſo kann ich nicht verhehlen, daß eben dieſes auch der Zweck meiner gegenwärtigen Beantwortung iſt, da ich, ſo viel ich auch wahres in dem, was Sie geſagt haben, finde, doch im Ganzen mich nicht zu Ihrer Meinung bekennen kann. Zwar muß ich befürchten, noch weit weniger Sie für meine Anſicht gewinnen zu können, da ich gleich im Eingange jenes Briefes gewiſſermaaßen den Stab über mich gebrochen ſehe. Denn wenn es wahr iſt, was Sie ſagen, daß man zum Mythologen geboren ſeyn müſſe, ſo beſcheide ich mich gern, auf dieſes Lob keine Anſprüche zu haben. Indeſſen da, wie ich hoffe, doch wohl nur die wenigſten Menſchen gleich zu Mythologen geboren ſeyn dürften, ſo hege ich das gute Vertrauen wohl gar noch auf einen größern Anhang rechnen zu können, dafern die Sache nur nicht geradezu einer beſondern Eingebung benöthigt iſt.

Wenn zwey Meinungen einander ganz entgegengesetzt sind, so giebt es nur drey Fälle: entweder ist die eine Meinung wahr, und die andere falsch; oder sie sind beide unrichtig; oder es ist auch in beiden etwas wahres, dem aber durch eine dritte Meinung, welche die richtige ist, Grenzen angewiesen werden müssen, innerhalb welche jene beiden Meinungen, ohne einander aufzuheben, bestehen können. Welcher von diesen Fällen bey uns eintrete, sollte eigentlich nur ein von uns beiden verschiedener Richter entscheiden: und über kurz oder lang wird die Wahrheit, die allezeit obsiegt, ganz gewiß an das Licht kommen. Bis dahin jedoch muß es jedem freystehen, für seine Meinung alles zu sagen, was zur Beurtheilung derselben nöthig oder dienlich ist. Ich, der ich nicht für irgend eine Ansicht so eingenommen bin, daß ich sie nicht gern gegen eine bessere vertauschen sollte, will, unbekümmert wohin mich die Untersuchung führen werde, das was ich nicht sowohl für meine, oder gegen Ihre Ansicht, als überhaupt von der Sache zu sagen habe, vortragen; wobey mir Ihr letzter Brief, als in welchem hauptsächlich die Verschiedenheit unserer Ansichten an den Tag tritt, gewissermaaßen zum Leitfaden dienen wird. Von Ihrer freundschaftlichen Gesinnung kann ich um so mehr auf gütige Aufnahme meiner etwanigen Einwürfe rechnen, jemehr ich überzeugt bin, daß auch Ihnen, wie mir, es blos um die Sache zu thun ist.

Sehr schön und wahr ist, was Sie sagen, es gehen gewisse Ideen durch alle Völker durch; man müsse sie daher in ihrer Ganzheit auffassen, und nicht bloß,

wie sie hier oder dort erscheinen; noch weniger müsse man auf das Alter der Zeugen, sondern auf die mehr oder weniger klar von ihnen dargestellte Idee Rücksicht nehmen. Indem ich dieses im Ganzen sehr gern unterschreibe, drängt sich mir doch die Frage auf, von der wir auf jeden Fall ausgehen müssen, ob wir denn auch über den Gegenstand, von dem wir sprechen, völlig einverstanden sind. Und in der That scheint mir gleich hier der Scheideweg zu seyn, wo wir uns trennen: so daß, wenn wir den Begriff von Mythologie, den jeder von uns zu Grunde legt, untersuchen, es sich ergeben dürfte, daß wir, nachdem derselbe so oder anders festgesetzt wird, beide Recht haben, und es nun nur noch darauf ankommt, welche dieser Begriffsbestimmungen, sey es an sich, oder zu einem gewissen Behufe, vorzuziehen sey.

Darin, glaube ich, werden wir beide, und wohl jedermann einstimmig seyn, daß ein Mythus die bildliche Darstellung einer Idee sey. So roh und unbestimmt auch diese Erklärung noch ist, so kann sie doch jetzt genügen, so lange wir noch nicht einer genaueren Erörterung bedürfen. Ich nun habe sowohl in meinen Briefen an Sie, als in den beiden diese Gegenstände betreffenden Abhandlungen überall unter Mythologie die Wissenschaft verstanden, welche uns lehrt, was für Ideen und Begriffe gewissen Sinnbildern bey einem gegebenen Volke zum Grunde liegen. Sie hingegen denken unter Mythologie die Wissenschaft der in gewissen Sinnbildern sich aussprechenden allgemeinen Naturſprache. Dieß sind fast Ihre eignen Worte, S. 97.

Beide sind wir dem Grundbegriffe, den jeder angenommen, treu geblieben, und so sind wir beide in dem, was wir daraus herleiteten, völlig consequent verfahren. Aber ebendarum ist auch eine Annäherung schlechterdings unmöglich, so lange wir beide bey unserm Grundbegriffe beharren. Eben daraus folgt auch, daß an sich keine von beiden Ansichten getadelt werden könne, indem jede für sich richtig durchgeführt, etwas in sich selbst vollendetes, und mit dem andern nichts zu schaffen habendes giebt. Es kann demnach auch durchaus kein Streit zwischen uns statt finden, außer in sofern, als der Zweck, den wir bey der Sache haben, zur Sprache kommt. Denn dann erst kann der Fall eintreten, daß die eine Ansicht, wie wahr und richtig sie auch an sich seyn mag, doch für diesen Zweck als unbrauchbar oder unzulänglich erscheine.

Allein ehe wir auf diese Frage kommen, erlauben Sie mir, Ihre Ansicht von der Mythologie etwas näher zu beleuchten, indem hier alles darauf ankommt, einen klaren und bestimmten Begriff davon zu haben. Sie selbst haben den Begriff, den Sie zu Grunde legen, mehr angedeutet, als erklärt, und ich kann mich daher nur an das halten, was Sie hier und da zu dessen Bestimmung fallen gelassen haben. Nun finde ich vornehmlich zwey Momente, welche sie als wesentlich in Ihren Begriff aufgenommen haben: einmal, daß es nur eine einzige Mythologie, als eine allgemeine Naturſprache gebe; und zweitens, daß diese Mythologie nicht sowohl durch Begriffe erklärbar sey, als unmit-

telbar erfahren und angeſchaut werden müſſe. Laſſen Sie uns jedes dieſer Momente einzeln betrachten.

Daß unter den Mythen wo nicht aller, doch bey weitem der meiſten Völker eine ſolche Aehnlichkeit und Uebereinſtimmung ſey, welche füglich auf eine gewiſſe Allgemeinheit der Mythen, und mithin auf eine einzige Mythologie hinzeige, iſt etwas ſo wahres und ſo unbeſtreitbares, daß ich weder jezt noch je daran gedacht habe, dieſes zu leugnen, oder das Gegentheil zu behaupten. Indeſſen bedarf dieſer, wenn auch noch ſo richtige Satz, doch einer nähern Erörterung, um nach Beſeitigung einer gewiſſen Unbeſtimmtheit, in der Sie ihn gelaſſen zu haben ſcheinen, völlig klar zu werden. Es fragt ſich nehmlich, woher jene Aehnlichkeit und Uebereinſtimmung der Mythen komme. Kommt ſie, wie man aus einigen Ihrer Aeußerungen ſchließen kann, daher, weil es eine allgemeine Naturſprache giebt, die gewiſſe Ideen in gewiſſen Bildern ausdrückt, ſo würde das Weſen der Mythologie darin beſtehen, daß man die Angemeſſenheit gewiſſer Bilder zur Darſtellung gewiſſer den Menſchen nothwendiger Ideen darthäte. Bewerkſtelligte man dieß a priori durch Betrachtung der Natur des menſchlichen Vorſtellungsvermögens, ſo würde man auch eine Mythologie a priori, gleichſam gewiſſe Kategorien bekommen, unter welche ſodann jeder in der Erfahrung gegebene Mythus gebracht, und nach deren Maaßgabe er gedeutet werden könnte. Die Mythen einzelner Völker würden demnach nur als Beyſpiele dienen, indem die Wiſſenſchaft für ſich ſelbſt ſchon hinlänglich begründet und abgeſchloſſen wäre,

mithin eigentlich der Beyspiele gar nicht bedürfte. Indessen dieß kann schon darum nicht Ihre Meinung seyn, weil die Angemessenheit des Zeichens zu dem Bezeichneten viel zu sehr der Willkür unterworfen ist, als daß sie sich a priori erklären ließe.

Mit weit mehrerem Grunde kann ich annehmen, daß Sie jene Aehnlichkeit und Uebereinstimmung der Mythen aus einer Verwandschaft der Völker, und folglich von einem Urvolke herleiten, so wie Sie denn auch ausdrücklich den orientalischen Ursprung der Mythen anerkennen. Diesen Satz bin ich so weit entfernt bestreiten zu wollen, daß ich vielmehr, wie ich auch mehrmals unumwunden geäußert habe, ihn für ausgemacht richtig halte. Ja auch das gebe ich sehr gern zu, daß die Mythologie, als Ideal betrachtet, diese aus einer und derselben Quelle entspringende Masse wenn auch noch so verschiedenartiger Mythen in ihrer Ganzheit umfassen, und von jener ihrer Quelle an bis auf ihre letzten Spuren verfolgen solle. Nur leugne ich, erstens, daß wir, bis jetzt wenigstens, schon so weit gekommen sind, dieß ins Werk richten zu können; zweitens, daß es auf diese Weise geschehen dürfe, die Sie befolgt wissen wollen. Doch davon nachher. Für jetzt habe ich bloß diese Bemerkung hinzuzufügen, daß, wenn ich Ihre Meinung getroffen habe, ich nicht einsehe, wie Sie meine Behauptung, die Mythologie sey bloß Geschichte der Mythen, nicht zugeben wollen. Denn läßt sich die Aehnlichkeit und Uebereinstimmung der Mythen nicht aus bloßen Begriffen erklären, sondern setzt sie eine Fortpflanzung von einem Urvolke auf

die übrigen Völker voraus, so bleibt doch in der That, so viel ich einzusehen vermag, nichts übrig, als daß man, um zu zeigen, ähnliche Mythen bey verschiedenen Völkern hängen in einem Princip zusammen, die Abstammung derselben von einander, und die Einheit des Princips in ihnen darthue und nachweise. Was aber ist dieses anders, als Geschichte?

Doch ich gehe zu dem zweiten Momente fort, das Sie in Ihren Begriff der Mythologie aufgenommen haben. Nicht durch Begriffe, sagen Sie, soll der Sinn der Mythen bestimmt, sondern unmittelbar durch Anschauung aufgefaßt und erfahren werden. Diese Behauptung, die eigentlich den Schlüssel zu Ihrer Ansicht enthält, kann ich nun freilich auf keine Weise zugeben. Denn gesetzt es wäre so, wie Sie sagen, so würde die Mythologie nichts als Poesie seyn, indem nur Poesie es ist, was ohne bestimmte Begriffe, bloß durch Anschauung gefaßt werden muß. Eben das ist auch wirklich Ihre Meinung, indem Sie die Mythologie Tempelpoesie nennen. Gut; es sey so, wie Sie wollen. Aber nun frage ich weiter: was haben wir, wenn wir diese Poesie haben? Offenbar, um mich Ihrer eignen Worte zu bedienen, S. 100. nichts als großartige, vielsagende Typen. Herr Sickler, dem alles, was Sie hier sagen, völlig klar ist, giebt in seinem Kadmus S. 131. diesen Worten eine Deutung, die freilich mir, der ich nicht zu den Mystikern gehöre, die Sache nur noch dunkler zu machen scheint. Ich kann unter großartigen vielsagenden Bildern einer Tempelpoesie nichts anders denken, als Bilder, welche uns,

wie alle poetiſche Bilder, durch das viele, was dabey unbeſtimmt gedacht und nur geahndet wird, in Bewunderung, Ehrfurcht, und überhaupt in eine poetiſche Stimmung ſetzen. Allerdings mag wohl das der Zweck von vielen Mythen geweſen ſeyn, und wenn wir ſie ſo auffaſſen, ſo thun wir das, was die gethan haben, für welche ſie erfunden wurden. Aber dieſes iſt nicht Mythologie, ſondern nur ſo zu ſagen ein genießen der Mythen, welches ſich zu der Mythologie eben ſo verhält, wie der Genuß, den das leſen eines Gedichts gewährt, zu dem verſtehen deſſelben. Diſſes verſtehen muß erſt vorausgegangen ſeyn, ehe man an das genießen kommt, welches, ohne vorausgegangenes verſtehen, nichts als ein leeres willkührliches Spiel mit ſelbſtgeſchaffenen Einbildungen ſeyn würde. Wie oft habe ich geſehen, und jezt zeigen dieſes ſo viele unſrer neuern Erklärer, wie den alten Dichtern eine Menge bisweilen recht ſchöner poetiſcher Ideen angedichtet werden, von denen ihnen nicht das geringſte in den Sinn gekommen iſt. Wer dieſe Ideen in ſie hineinträgt, wird freilich Genuß genug und Stoff zur Bewunderung haben: aber was hat er anders gethan, als ſelbſt gedichtet, anſtatt das zu ſehen, was wirklich geſchrieben ſteht? Will man es nun in der Mythologie ſo machen, ſo wird man zwar überall Gelegenheit finden, ſeine hier und da aufgefaßten Ideen wieder anzubringen, und ſo alles in allem ausgedrückt ſehen: aber, wenn anders die Mythologie ein Theil der Alterthumswiſſenſchaft ſeyn, und unſre Kenntniß des Alterthums erweitern ſoll, ſo muß ſie ſich dieſes Ge-

nuſſes ſo lange enthalten, bis ſie ausgemacht hat, daß unter dieſem und jenem Bilde bey dieſem und jenem Volke in dieſer und jener Zeit auch wirklich dieſe und jene Idee dargeſtellt worden. Denn daſſelbe Bild, derſelbe Name, und was dergleichen mehr iſt, berechtigt ja noch keineswegs, anzunehmen, daß auch derſelbe Gegenſtand damit bezeichnet werde. Manche Völker entblößen das Haupt um Ehrfurcht zu bezeigen. Wer wollte nun ſogleich ſchließen, wo er die Leute mit bedecktem Haupte bey Annäherung eines andern ſähe, daß ſie dieſem Verachtung bezeigten? Nein, erſt müßte er fragen, was bey jedem Volke Sitte wäre, und da würde er erfahren, daß ſich die Sache bey andern Völkern gerade umgekehrt verhielte. Wollen wir daher die Mythologie nicht zu einem Spielwerk herabwürdigen, ſo ſehe ich auch hier nicht, was uns übrig bleibt, als den hiſtoriſchen Weg zu gehen, und zu erforſchen, wie jene urſprünglichen Mythen eines Urvolks ſich nach und nach hier und da verändert und umgeſtaltet haben, um ſo jedesmal zu wiſſen, wovon eigentlich die Rede ſey, und nicht, was man an andern Orten und zu andern Zeiten bey dem oder jenem Mythus dachte, dahin zu tragen, wo es keine Gültigkeit hat. Und ſo wären wir auch hier wieder dahin gekommen, was Sie leugnen, daß die Mythologie eine Geſchichte der Mythen ſeyn müſſe.

Sie ſehen, verehrteſter Herr, wie es mir geht. Verfolge ich die Andeutung, die Sie gegeben haben, ſo komme ich entweder auf eine a priori beſtimmbare

Bilderſprache, oder auf ein bloß ergötzliches Spiel mit poetiſchen Ideen.

Beides genauer betrachtet, führt, wie ich gezeigt zu haben glaube, auf eine hiſtoriſche Behandlung der Sache, und eine Geſchichte der Mythen, wofür Sie gleichwohl die Mythologie nicht anerkennen wollen. Wie ich mir aus dieſem Labyrinthe heraushelfen ſolle, geſtehe ich nicht einzuſehen.

Uebrigens iſt durch das, was ich geſagt habe, die oben berührte Frage, ob nicht, wenn nach dem Zwecke unſrer mythologiſchen Forſchungen gefragt werde, die eine von unſren beiderſeitigen Anſichten der andern vorgehen müſſe, ſchon gewiſſermaaßen beantwortet. Denn wenn auch gegen eine Mythologie, welche ſich bloß an dem Anſchauen der gegebenen Bilder und an den in ihnen geahndeten Ideen ergötzen wollte, an ſich nichts einzuwenden wäre, ſo würde eine ſolche Behandlung doch alsdann nicht zuläſſig ſeyn, wenn wir die Mythologie als einen Theil der Alterthumswiſſenſchaft betrachteten. Und da wir wohl beide, und mit uns jederman, hierüber einverſtanden ſind, ſo ſcheint mir auch zugleich zugegeben zu ſeyn, daß nur die von mir aufgeſtellte Anſicht uns zum Ziele führe. Die ganze Alterthumswiſſenſchaft iſt ſchon an ſich hiſtoriſch: folglich muß es auch jeder einzelne Theil derſelben ſeyn. Nun wollen wir mittelſt der Mythologie die Mythen, welche von den Alten erfunden worden, kennen und verſtehen lernen: was kann alſo die Mythologie anders als eine Geſchichte dieſer Mythen ſeyn? wie kann ſie anders erlernt und verſtanden werden, als dadurch, daß

wir zu erfahren ſuchen, was der Inhalt der Mythen ſey, und durch welche Sinnbilder derſelbe ausgedrückt oder angedeutet worden? wie können wir dieß anders erfahren, als auf die Weiſe, wie alles geſchichtliche behandelt werden muß, durch Abhörung und Prüfung der Zeugen und ihrer Zeugniſſe? endlich, da ſie ſich nicht auf ein einzelnes Volk, nicht auf einen beſchränkten Zeitraum erſtreckt, wie können wir ſie anders auf die rechte Weiſe behandeln, als indem wir ſie entweder von ihrer erſten Quelle aus in allen ihren Ableitungen verfolgen, oder indem wir vom einzelnen aufwärts zu der Quelle zu gelangen ſuchen, oder endlich, indem wir abgeſonderte Theile derſelben ganz für ſich allein betrachten?

Wenn ich demnach, wie ich glaube, hinreichenden Grund habe, die Mythologie für nichts als eine Geſchichte der Mythen zu halten, ſo kann ich nunmehr zur Erörterung der Frage fortgehen, wie dieſelbe zu behandeln ſey. Vollkommen gebe ich Ihnen Recht, wenn Sie bey Beantwortung dieſer Frage mit dem Stoffe, und nicht mit der Form anfangen. Denn erſt müſſen wir den Stoff kennen, ehe von der Form deſſelben die Rede ſeyn kann. Aber ſchon bey der Frage nach dem Stoffe der Mythologie trennen ſich unſre Anſichten. Mir iſt ſie ein Inbegriff von Philoſophemen, (erlauben Sie, daß ich dieſen von Ihnen gemißbilligten, und mir ſelbſt, obgleich aus einem andern Grunde nicht ganz gelegenen, Ausdruck beybehalte) Ihnen iſt ſie Lehre einer Religion, Theologie, und zwar Monotheiſmus. Da wir uns hier in einem Gebiete befin-

den, wo es keine Zeugen giebt, sondern bloß die Beschaffenheit der Sache selbst uns zum Leitfaden dienen kann: so müssen wir diese prüfen, um zu sehen, welche Gründe unsre Ansichten für oder wider sich haben. Lassen Sie uns dieses thun, und zwar ganz von vorne an, indem wir selbst noch über den oben als von beiden Seiten zugegebenen Begriff eines Mythus, als einer bildlichen Darstellung einer Idee, hinausgehen, und uns ganz an den allererſten rohen Stoff halten, den wir vorfinden, das heißt, was das Wort sagt, eine Erzählung. Folglich wäre der erste und einfachste Begriff der Mythologie der eines Inbegriffs von Erzählungen. Dieser Begriff läßt nun überhaupt vier verschiedene Ansichten zu. Die erste hat es bloß mit der Materie der Mythologie zu thun, und nach dieser ist Mythologie nichts als ein Inbegriff von Fabeln. Denn, Erzählungen, die durchaus nichts weiter sind als Erzählungen, sind Fabeln. Diese Ansicht kann die poetische genannt werden. Die zweite Ansicht ist die, welche diesen Erzählungen Wirklichkeit zuschreibt. Nach ihr ist Mythologie ein Inbegriff von wie auch immer entstellten Erzählungen wirklicher Ereignisse. Dieß ist die Ansicht des Euhemerus, der unter andern Johann Tzetzes folgte, zwar ein arger Schwätzer, aber doch immer ein selbstdenkender und für seine Zeit aufgeklärter Mann. Wir werden sie mit Recht die historische nennen können. Die dritte Ansicht nimmt die Mythologie als einen Inbegriff von bildlich ausgedrückten Philosophemen, und diese will ich die philosophische nennen. Die vierte Ansicht endlich stellt

die Mythologie als einen Inbegriff von Glaubenslehren dar, und diese will ich mit dem Namen der theologischen belegen.

Der Unterschied zwischen diesen Ansichten läuft darauf hinaus, daß die erste fragt, was erzählt werde; die zweite, was geschehen sey; die dritte, was gedacht werden solle; die vierte, was man glaube.

Welche von diesen vier Ansichten die richtige sey, ist bey einer gegebenen Mythologie eine bloß historische Frage. Wenn aber der Ursprung einer solchen Mythologie über den Anfang der Geschichte hinausliegt, und mithin sich durch Anführung von Zeugnissen nicht beantworten läßt, so bleibt nichts übrig, als diese verschiedenen Ansichten mit der gegebenen Mythologie zu vergleichen, und zu sehen, welche innere oder äußere Gründe eine jede für sich habe.

Lassen Sie uns zuerst die innern Gründe prüfen. Die erste Ansicht, welche die Mythen für Fabeln erklärt, hat nichts als die bloße Möglichkeit aufzuweisen. Da aber hierdurch noch nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit begründet wird, (denn das abenteuerliche dieser Erzählungen zeigt zwar, daß sie nicht buchstäblich wahr seyn können, hebt aber doch die Möglichkeit eines verborgenen Sinnes noch nicht auf) so kann diese Ansicht für nichts anders als eine völlig unbegründete Hypothese gelten. Die zweite Ansicht, welche historische Wirklichkeit annimmt, könnte als innern Grund nur die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Begebenheiten für sich haben: allein da die Mythen größtentheils unmögliche und unwahrscheinliche Dinge enthalten,

und überdieß eine unverkennbare Absichtlichkeit und Zweckmäßigkeit, welche dem zufälligen Gange wirklicher Begebenheiten ganz fremd ist, in ihnen wahrgenommen wird: so fehlt es auch dieser Ansicht gänzlich an einem innern Grunde. Die dritte Ansicht, welche die Mythen für bildliche Darstellungen von Philosophemen hält, hat durch den systematischen Zusammenhang derselben in sich selbst hinreichenden Grund sowohl die Beschaffenheit der Mythen, als deren Entstehung zu erklären, und beurkundet sich daher durch sich selbst als wahr. Die vierte Ansicht, welche Glaubenslehren als den Inhalt der Mythen angiebt, setzt einen Glaubensgrund voraus. Dieser aber ist entweder ein objectiver, und beruht auf einer Thatsache, dann ist er, weil eine Thatsache nur etwas äußeres seyn kann, ein äußerer Grund, und gehört nicht hierher: oder er ist ein subjectiver: dann gilt er bloß für den gläubigen, für jeden andern aber nicht. Folglich hat die theologische Ansicht, außer für den gläubigen, gar keinen innern Grund für sich.

Fragen wir nun nach den äußern Gründen, so spricht für die poetische Ansicht gar keine. Denn daß eine Erzählung Fabel sey, läßt sich entweder bloß aus der Unmöglichkeit dessen, was erzählt wird, abnehmen, oder es wird dazu das ausdrückliche Geständniß des Erzählers, daß er nur Erdichtungen gebe, erfordert. Nun aber kann weder die Unmöglichkeit der erzählten Begebenheiten uns berechtigen, die Erzählungen für Fabeln zu halten, so lange es noch denkbar ist, daß ein verborgener Sinn darin enthalten sey: noch besitzen

wir irgend eine Nachricht, daß die Erfinder dieser Erzählungen bloß Erdichtungen hätten liefern wollen; ja wir können nicht einmal eine solche Nachricht besitzen, da wir gar nicht wissen, wer die Urheber dieser Mythen sind. Die historische Ansicht hat das für sich, daß wir wirklich die Mythen mit den Anfängen der Geschichte vermischt, und selbst mit ausgemachten Naturbegebenheiten in Zusammenhange finden, so daß wir nicht ohne Wahrscheinlichkeit die Mythen als entstellte Geschichte ansehen können. Aber eben weil wir sie nur als entstellt betrachten können, und ihre wahre Gestalt nicht am Tage liegt, so bleibt der wirkliche Inhalt derselben, wenn wir nicht einen Schlüssel dazu finden, völlig problematisch. Der philosophischen Ansicht dient das zum äußern Beglaubigungsgrunde, daß nicht nur ohne dieselbe der ganze höchst wesentliche Theil des menschlichen forschens, welcher auf den Grund und die Beschaffenheit der Dinge gerichtet ist, vermißt werden würde, sondern auch mehrere Mythen auf die unverkennbarste Weise und geradezu die Absicht ankündigen, das entstehen, den Zusammenhang, die Erscheinungen der Natur zu erklären. Endlich die theologische Ansicht hat den starken und schon ganz historischen Grund für sich, daß die Mythen überall in Verbindung mit der Religion und als ein wesentlicher Bestandtheil derselben erscheinen.

Wenn nun nach dem, was bisher gesagt worden, die erste Ansicht gänzlich zu beseitigen ist; die zweite aber problematisch bleibt, so lange nicht etwa durch die dritte oder vierte der Schlüssel dazu gefunden wird:

so kann nur noch von diesen beiden letzten, welche beide durch unverwerfliche Gründe unterstützt werden, die Rede seyn, und nun fragt es sich, ob beide nebeneinander bestehen können, oder ob sie einander ausschließen; und, wenn sie einander ausschließen, ob nicht die eine die andere voraussetze.

Von der philosophischen Ansicht wird offenbar die theologische gänzlich ausgeschlossen, sobald zu dieser eine Offenbarung erfordert wird, indem die erstere ihrer Natur nach Erkenntnißgründe, die nicht aus der Vernunft genommen sind, nicht anerkennen kann. Die theologische bedarf einer genauern Betrachtung. Religion ist die Ueberzeugung von dem Daseyn einer über das physische und geistige gebietenden Natur. Diese Ueberzeugung kann nur aus zwey Quellen entspringen, aus Offenbarung, und aus der Vernunft. Geoffenbarte Religion ist der Glaube an eine gleichviel ob wirklich geschehene oder eingebildete unmittelbare Einwirkung eines göttlichen Wesens. Vernunftreligion, oder mit einem andern Namen natürliche Religion, ist die mehr oder weniger entwickelte Erkenntniß des von der Vernunft geforderten unbedingten Trägers der gesammten sinnlichen und übersinnlichen Natur. Lehren geoffenbarter Religion setzen einen Verkündiger voraus: und wie seltsam, wie abenteuerlich sie auch seyn mögen, sobald der Verkündiger als ein göttlicher Prophet anerkannt ist, gelten sie für wahr, und es wird nicht mehr gefragt, warum sie dieß oder jenes enthalten, sondern bloß, ob sie es enthalten. Lehren natürlicher Religion setzen Betrachtungen über die Na-

tur der Dinge, d. h. Philoſophie voraus: und welche Irrwege immer die Speculation gegangen ſeyn mag, ſo können ihre Lehrſätze doch nur in ſofern für ächt anerkannt werden, als ſie Folgerungen aus gewiſſen Principien ſind: es wird mithin nicht bloß gefragt, was gelehrt werde, ſondern wie das gelehrte zu verſtehen ſey.

Sie ſehen, verehrteſter Herr, was hieraus folgt. Entweder geht die theologiſche Anſicht der Mythologie von geoffenbarter Religion aus: dann kann ſie bloß auf hiſtoriſchem Wege ausmitteln, was wirklich geglaubt worden ſey, und darf ſich nicht weiter verſteigen, weil, ſobald ſie weiter gehen wollte, ſie ihr Weſen aufgeben, und ſich in die philoſophiſche Anſicht, die ihr gerade entgegenſteht, verwandeln würde. Der zweite Fall wäre, daß ſie von natürlicher Religion ausginge: dann wäre ſie, weil natürliche Religion lediglich auf der Vernunft beruht, ſogar genöthigt, die philoſophiſche Anſicht zu Hülfe zu nehmen, und müßte dieſe als ihren Erklärungsgrund ſchon vorausſetzen.

Ich will alles, was ich bisher geſagt habe, durch ein Beyſpiel erläutern, das ich, um uns ſelbſt zu Zeugen zu haben, aus der chriſtlichen Lehre nehme. Setzen Sie den Fall, wir wären in einem Lande geboren, zu dem das Chriſtenthum noch nicht vorgedrungen wäre. Dort hörten wir, viele Völker glaubten, es ſey Gottes Sohn in menſchlicher Geſtalt auf der Erde erſchienen, und habe durch ſeinen Tod die Menſchen von der Sünde befreit. Was würden wir ſagen können? Entweder wir erklärten dieſe Lehre für eine Fabel. Das wäre

eine zwar sehr leichte, aber ganz unstatthafte Abfertigung, weil wir das weder historisch behaupten, noch aus der bloßen Unbegreiflichkeit der Erzählung schließen könnten, indem es mehr als eine Möglichkeit giebt, diese Unbegreiflichkeit zu heben. Oder wir sagten, es möchte wohl irgend eine Thatsache zu Grunde liegen, und irgend ein Mensch wegen einer neuen Lehre den Tod erduldet haben, dem man darnach göttliche Ehre erwiesen hätte. Dieses wäre eine nicht unstatthafte Vermuthung; aber da wir die Sache nicht historisch erweisen könnten, bliebe es ganz unentschieden, ob wir Recht hätten. Oder wir sagten, das ganze sey nur ein Philosophem, welches andeuten solle, daß die übersinnliche Natur des Menschen durch Ertödtung der sinnlichen von der Sünde frey werde. Dieß wäre eine zureichende Erklärung, gegen deren Richtigkeit sich nichts einwenden ließe, die aber den Glauben an eine wirkliche Menschwerdung Gottes gänzlich ausschlösse. Oder endlich wir glaubten wirklich, Gott sey in menschlicher Gestalt erschienen, und habe durch Hingebung in den Tod auf eine uns unbegreifliche Weise das Menschengeschlecht erlöst. Gegen diesen Glauben, da aller Glaube subjectiv ist, läßt sich durchaus nichts einwenden: aber, glauben wir dieses, wodurch wir denn wirklich Christen werden, so schließen wir wiederum jene Ansicht, nach welcher diese Lehre als ein bloßes Philosophem erschien, aus. Einen andern, als diese vier Fälle, kann es nicht geben: denn jeder, den man etwa annehmen wollte, würde mit einem von diesen vieren in eins zusammenfallen. Wollten wir z. B.

sagen, die erwähnte Lehre möge allerdings von den Völkern, die sie haben, als buchstäbliche Wahrheit geglaubt werden, und man müßte daher bey der Beurtheilung derselben diesen Glauben als Princip voraussetzen, so hieße das nichts anders, als daß wir für uns zwar diesen Glauben nicht hätten, aber, um die Lehre selbst aus dem rechten Gesichtspuncte betrachten zu können, uns an die Stelle der gläubigen setzen müßten: und so wäre dieses immer wieder die theologische Ansicht der gläubigen selbst. Oder wir bildeten uns eine natürliche Religion, in der eine Lehre von der Menschwerdung Gottes vorkäme, so könnte diese Lehre weder eine Fabel seyn, weil eine solche unnütz wäre; noch eine Erzählung einer wirklichen natürlichen Begebenheit, weil diese in keinem Zusammenhange mit einer natürlichen Religion stehen würde; noch ein Glaube, weil dazu eine Offenbarung vorausgegangen seyn müßte, wodurch die natürliche Religion aufhören würde eine solche zu seyn: sondern es bliebe durchaus weiter nichts übrig, als daß jene Lehre eine bildliche Darstellung eines Philosophems seyn müßte, das zu den Sätzen gehörte, deren Inbegriff eben unsre natürliche Religion ausmachte: und so hätten wir wieder eine von jenen vier Ansichten, die philosophische.

In eben der Verlegenheit nun, in welcher wir uns in dem hier angenommenen Falle, daß wir ohne selbst Christen zu seyn von der christlichen Lehre hörten, befinden würden, befinden wir uns wirklich mit dem, was wir unter dem Namen Mythologie begreifen. Denn wenn wir auch von den vier möglichen Ansichten

derſelben die poetiſche als unſtatthaft ausſchließen, ſo bleiben uns doch noch die drey andern übrig, die hiſtoriſche, die philoſophiſche, und die theologiſche. Alle drey haben bedeutende Gründe für ſich: Zeugen, welche uns ſagen könnten, welche von ihnen die wahre iſt, haben wir nicht. Für welche alſo ſollen wir uns erklären? welche als die richtige annehmen? welche als falſch verwerfen?

Nur einen Ausweg giebt es hier, und zwar einen völlig ſichern, genügenden, und erſchöpfenden, indem er auch die bisher immer als unnütz und unſtatthaft ausgeſchloſſene poetiſche Anſicht wieder zu Ehren bringt, und in ihre gehörige Stelle einſetzt. Da nehmlich die drey letztern Anſichten hinlängliche innere und äußere Gründe für ſich haben, die erſte aber, die poetiſche, doch weder durch innere noch durch äußere Gründe als widerſprechend und unmöglich erſcheint: ſo läßt ſich wohl nicht zweifeln, daß alle vier Anſichten zugleich richtig ſind, und es nur darauf ankomme, ſie in einen einzigen richtigen und feſten Begriff zuſammenzufaſſen, um dann erforſchen zu können, auf welche Weiſe alle mit und nebeneinander nicht nur beſtehen können, ſondern nothwendig beſtehen müſſen. Nun aber iſt dieſer Begriff kein anderer als der der Weisheit überhaupt, d. h. des geſammten menſchlichen Wiſſens. Dieſer Begriff iſt erſtens hiſtoriſch richtig, und ich darf nicht befürchten, daß jemand etwas dagegen einwenden werde. Denn die älteſte Weisheit, die wir kennen, iſt die Mythologie, indem bildlicher Ausdruck überall dem unbildlichen vorausgegangen iſt, und, was zu erweiſen

überflüssig seyn würde, vorausgehen muß. Zweitens ist dieser Begriff auch philosophisch richtig: denn alles wissen wird erlangt entweder durch erdichten, oder durch erfahren, oder durch erforschen, oder durch glauben; die Gegenstände desselben sind Fabeln, Ereignisse, die Natur, die Gottheit; das wissen selbst ist Dichtung, Geschichte, Philosophie, Religion. Wenn wir nun dieses alles in den Begriff der Mythologie zusammenfassen, so muß es auf den ersten Anblick scheinen, als mischten wir alles durch einander, und entfernten uns vielmehr von unserm Ziele, eine klare Einsicht in die Beschaffenheit der Mythologie zu erlangen, statt uns ihm zu nähern. Es wird sich indessen bald zeigen, daß dieß keineswegs der Fall ist. Doch ehe ich weiter auf diesem Wege fortfahre, erlauben Sie mir über einige Ihrer Sätze Ihnen meine Bemerkungen mitzutheilen, und von da aus auf den jetzt eingeschlagenen Weg zurückzukehren.

Sie sagen S. 99. in den ältesten Zeiten habe es keine Philosophen, mithin auch keine Philosopheme gegeben: es gab, sagen Sie, Priester, Priesterweisheit, und Priesterdogmen, alles ein einziges, ungetrenntes religiöses wissen und glauben. Diese Behauptung kann ich auf der einen Seite nicht für richtig anerkennen, auf der andern aber weiß ich keine deutlichen Begriffe damit zu verbinden, und, wenn ich etwas deutliches dabey denken will, scheint mir dieß ebenfalls unrichtig zu seyn. Daß es in den ältesten Zeiten keine Philosophen, und also auch keine Philosopheme gegeben habe, ist etwas völlig unerweisliches. Der

Name ist freilich neu: aber was geht das die Sache an? Der Trieb, den Grund und Zusammenhang der Dinge zu erforschen, ist dem Menschen angeboren, und jeder auch noch so rohe Versuch, der in dieser Rücksicht gemacht wird, ist ein Philosophem, und wer dergleichen Versuche macht, ein Philosoph. Woher wollen Sie nun beweisen, daß es dergleichen Leute in den ältesten Zeiten nicht gegeben habe? Ihr Beweis ist offenbar der, der in dem Gegensatze, den Sie machen, liegt. Die ältesten Weisen, sagen Sie, waren Priester. Allerdings erscheinen sie uns nur in dieser Gestalt. Aber dieß hat darum keine Beweiskraft, weil dieser Gegensatz gar kein Gegensatz ist. Denn in dem Begriffe eines Priesters liegt nichts, das ihn von dem Philosophen unterschiede, als die Beziehung auf einen religiösen Glauben. Nun aber kann eben sowohl der religiöse Glaube Veranlassung zu einer Betrachtung und Erforschung der Natur geben, als die letztere zu einem religiösen Glauben hinführen. Folglich kann beides gar wohl in einer Person beysammen bestehen, und es kommt nur noch auf die Beantwortung der Frage an, welches dem andern vorausgegangen sey. Aber es kann nicht bloß beides in einer Person beysammen statt gefunden haben, sondern es mußte es auch. Und hier treffe ich auf den Theil Ihrer Behauptung, welcher mir auf nicht genug entwickelten Begriffen zu beruhen scheint. Sie nennen die Priesterweisheit ein einziges ungetrenntes wissen, lehren, und glauben. Was heißt das? Den Worten nach entweder daß man glaube, was man wisse, und zu wissen

meine, was man glaube, zugleich aber eben daſſelbe auch lehre: allein das verſteht ſich von ſelbſt, und bringt uns um keinen Schritt weiter: oder daß man wiſſen, lehren, und glauben mit einander vermiſche, und folglich ſelbſt nicht wiſſe, was man wiſſe, lehre, und glaube: dieſes iſt nicht beſſer, ja noch ſchlimmer, indem wir nun vollends nicht wiſſen, was wir davon denken, und wie wir dieſe Lehren deuten ſollen. Gleichwohl ſcheinen Sie wirklich dieſes zu meinen, indem Sie S. 100. von den Prieſterlehren ſagen: es ſind Bilder der Tempelpoeſie, großartige, vielſagende Typen. So wahr auch dieſe Worte in gewiſſer Beziehung ſeyn mögen, ſo darf uns doch hier, wo wir in der Sache Licht haben wollen, der feierliche Schein nicht abhalten, gerade darauf los zu gehen. Ich will dieſes mit den ganz entgegengeſetzten Waffen, mit ganz einfachen und faſt kindiſchen Fragen thun. Zuerſt frage ich, was wollten denn dieſe Leute mit ihrer Tempelpoeſie, mit ihren großartigen, vielſagenden Typen? Gewiß wollten ſie doch etwas damit ſagen, da ſie ſogar viel damit geſagt haben ſollen. Dieß, glaube ich, wird mir unbedenklich zugegeben werden. Nun frage ich weiter: wußten ſie denn, was ſie ſagen wollten, oder wußten ſie es nicht? Wir wollen zuerſt annehmen, daß ſie es wußten. Aber woher wußten ſie es? Einer von dem andern? Aber woher wußte es der erſte? Hier bleibt nichts übrig, als daß er es entweder von Gott ſelbſt durch Offenbarung wußte, oder daß er von ſelbſt darauf gekommen war. Im erſten Falle wäre unſre ganze Mythologie göttliche Offenbarung, und

wir hätten nichts zu thun, als zu lernen und zu glauben. Sollte jemand dieſer Meinung ſeyn, ſo wäre ihm nicht zu helfen. Wir laſſen ihn bey ſeinem frommen Glauben, und halten uns an das zweite, daß, was die Prieſter lehrten, von ihnen ſelbſt, oder von einem von ihnen herausgebracht worden. Aber hier müſſen wir noch einmal fragen, wußte dieſer, was er wollte, oder wußte er es nicht? Wußte er es, ſo kann es nichts anders, als entweder Dichtung, oder Geſchichte, oder Philoſophie, oder Theologie geweſen ſeyn. Bey der zuletztgenannten müſſen wir einen Augenblick verweilen. Denn war es Theologie, ſo war es entweder Offenbarung, die wir ſchon ausgeſchloſſen haben; oder es war natürliche Religion: ſo war es Philoſophie; oder es war keines von beiden, ſo war es Myſticiſmus, d. h. ein regelloſes vermiſchen und verwechſeln von Empfindungen und Begriffen. Und hier kommen wir auf den zweiten Fall, daß jener Erfinder der Mythen nicht wußte, was er wollte. Denn es wäre allerdings möglich, daß ein Schwärmer, ein Phantaſt, ein Fanatiker irgend etwas erträumt hätte, welches von andern alsdann nachgebetet worden wäre. Dieß wäre nun allerdings das, was Sie ſagen, ein einziges ungetrenntes wiſſen, lehren, und glauben. Dieß aber eben iſt Myſticiſmus. Theologie nehmlich, die weder geoffenbarte Lehre, noch natürliche Religion iſt, kann nichts ſeyn, als Speculation über das in dunkeln Empfindungen geahndete überſinnliche, mithin über das unbegreifliche. Der Wahn aber das unbegreifliche zu begreifen iſt Myſticiſmus, dem ſchon durch

seine Definition das Urtheil gesprochen ist. Wollten wir demnach jenes einzige ungetrennte wissen, lehren, und glauben für das Wesen der Mythologie halten, so befänden wir uns in dem Falle, eingestehen zu müssen, daß die Erfinder der Mythen selbst nicht wußten, was sie wollten, und folglich würden wir dieses wohl noch weit weniger wissen können. So bliebe uns denn nichts übrig, als die Mythologie zu nehmen, wie wir sie fänden, als ein Chaos mystischer Vorstellungen, bey denen wir höchstens dahin gelangen könnten, daß wir den Verirrungen des menschlichen Geistes nachspürten, und sähen, wie derselbe sich in leeren Träumereien verwirrt hätte. Da dergleichen Verirrungen weder etwas unmögliches noch etwas ungewöhnliches sind, so läßt sich gegen diese Ansicht der Mythologie auch gar nichts einwenden, wenn es nur sonst einen Grund giebt, sie als die richtige anzuerkennen. In wiefern es einen solchen Grund gebe, werde ich am Ende dieses Briefes zeigen. Indessen scheint es doch billiger zu seyn, die Erfinder der Mythen eher für vernünftig, als für unvernünftig zu halten, und eher zu glauben, daß sie wußten, was sie wollten, als daß sie es nicht wußten. Doch Billigkeit oder Unbilligkeit soll hier nicht einen Bestimmungsgrund für unsre Meinung abgeben: sie soll uns nur erinnern, nicht sogleich das eine dem andern ohne genaue Prüfung vorzuziehen oder nachzusetzen.

Bisher habe ich bloß von dem ungetrennten wissen, lehren, und glauben gesprochen, in welchem Sie die Priesterweisheit bestehen lassen. Aber dieß ist nur die

Form: wir müſſen auch von der Materie ſprechen. Was iſt es denn, was gewußt, gelehrt, geglaubt wurde? Wenn es wahr iſt, was ich oben geſagt habe, daß die Gegenſtände des geſammten menſchlichen wiſſens Dichtung, Ereigniſſe, die Natur, und Gott ſind, ſo muß die Prieſterweisheit entweder einen, oder mehrere, oder alle dieſe Gegenſtände umfaßt haben. Daß ſie nicht auf einen einzelnen derſelben beſchränkt geweſen ſey, iſt, wie ich glaube, durch das, was oben geſagt worden, hinlänglich dargethan, indem ſich ergab, daß, aus welchen auch jener vier Geſichtspuncte die Mythologie betrachtet würde, ſich Gründe fänden, denſelben als richtig anzuerkennen. Ich glaubte daher berechtigt zu ſeyn, anzunehmen, daß die Mythologie ſich auf alle dieſe vier Zweige des menſchlichen wiſſens erſtreckt habe, und alles, was Sie über Mythologie geſchrieben haben, läßt mich nicht zweifeln, daß eben dieſes auch Ihre Meinung ſey. Aber wenn ſie das iſt, ſo können Sie die Philoſophie nicht ausſchließen, wie Sie zu thun ſcheinen, indem Sie ihr die Prieſterweisheit entgegenſetzen; vielmehr müſſen Sie ſie auch mit unter dieſe Prieſterweisheit aufnehmen, welches Sie auch wirklich ſowohl in Ihren übrigen mythologiſchen Schriften als in dem Briefe thun, den ich zu beantworten jetzt beſchäftigt bin. In ſofern wären wir alſo wohl darüber einig, daß der Inhalt der Mythologie der geſammte Umkreis des menſchlichen wiſſens, Dichtung, Geſchichte, Philoſophie, Religion iſt. Deswegen aber ſind wir noch nicht weiter gekommen, als dahin, unſre Streitfrage genauer beſtimmen zu können.

Denn wenn über den Inhalt der Mythologie nunmehr kein Streit mehr seyn kann, so kann diese Streitfrage nur noch die Erklärungsart derselben betreffen. Diese aber ist einzig davon abhängig, daß wir den Ursprung jener gesammten Weisheit ausmitteln. Und hier weichen wir bedeutend von einander ab, indem ich ihn in der Philosophie zu finden glaube, Sie ihn hingegen in Religion, Theologie, Monotheismus setzen.

Jetzt nun kann ich zu dem vorhin verlassenen Wege zurückkehren, und zur Prüfung dieser unsrer abweichenden Ansichten fortgehen. Zuförderst aber müssen wir sehen, was unsre Streitfrage eigentlich sagen wolle. Offenbar kann nicht davon die Rede seyn, wie das menschliche wissen selbst entstanden sey, sondern nur das können wir fragen, wie dasselbe sich zu einer selbstständigen, und im Besitz einiger auserwählten befindlichen Wissenschaft gestaltet und ausgebildet habe. Die Beantwortung dieser Frage kann, da sie über alle Anfänge der Geschichte hinausliegt, bloß darin bestehen, daß wir untersuchen, was möglich oder unmöglich, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich sey. Sie führen nun sogleich Priester, Religion, Monotheismus ein. Gut, wenn sich ein zureichender Rechtsgrund dafür findet; wo nicht, so werden wir diesen Weg aufgeben müssen. Lassen Sie uns sehen.

Priester und Religion konnte es nicht vor den Göttern geben. Götter giebt es nur durch den Glauben an deren Daseyn. Woher nun kam dieser Glaube? Aus Schlüssen und Folgerungen: dieses wäre möglich, setzte aber schon einen ziemlichen Grad von Bildung

voraus, den wir anzunehmen nicht so leicht befugt sind. Oder aus Offenbarung, und zwar wiederum entweder aus wirklicher Offenbarung: wer das annehmen wollte, müßte uns diese Offenbarung überzeugend nachweisen, was niemand kann, noch wollen wird; oder aus eingebildeter Offenbarung: und dagegen läßt sich nichts einwenden, vielmehr ist es höchst wahrscheinlich.

Primus in orbe deos fecit timor.

Dieß ist ein sehr wahres Wort. Furcht, Entsetzen, Erstaunen bey Dingen und Erscheinungen, die sich der rohe noch ganz unerfahrne Mensch nicht erklären konnte, mußten in ihm die Vorstellung übermächtiger Wesen bewirken, deren Gnade man sich zu erwerben, deren Zorn man zu besänftigen habe. Indem er nun die Gottheit bald unter der Gestalt des Feuers, bald eines Stiers, bald einer Schlange und andrer Dinge wahrzunehmen glaubte, hatte er ein Symbol erlangt, d. h. eine auf unbegreifliche Weise mit dem göttlichen Wesen in Verbindung stehende Sache. Eben dadurch war auch der Glaube begründet, der, kurz definirt, die Ueberzeugung von dem unbegreiflichen ist. Auf eben diesem Wege mußte die Meinung von den Mitteln entstehen, wodurch man sich die Gnade der Götter erwerben, oder ihren Zorn abwenden könnte. Da diese Mittel ebenfalls auf der Voraussetzung einer unbegreiflichen Art zu wirken beruhten, so gehörten auch sie zu den symbolischen Dingen und dem Glauben. Wer die Kenntniß aller dieser Dinge am vollständigsten und genauesten zu besitzen geglaubt wurde, war Prie-

ſter, d. h. Stellvertreter der minder unterrichteten in Beziehung auf die Götter. Der Inbegriff dieſer Kenntniſſe iſt die Weisheit der Prieſter als ſolcher, ἱεροὶ λόγοι. Weiter, als bis hieher, können wir ſchlechterdings nicht gehen, wenn wir, wie Sie thun, die Mythologie für Prieſterlehre, Religion, Theologie ausgeben. Denn der Monotheiſmus, wie hernach gezeigt werden ſoll, gehört gar nicht hieher. Alles andere, Philoſophie, Geſchichte, Dichtung müßte gänzlich ausgeſchloſſen bleiben, nicht in wiefern die Prieſter nichts davon gewußt haben könnten, ſondern in wiefern es nicht zu dem gehört, was ihre Wiſſenſchaft als Prieſter ausmacht, und mithin nur als etwas zufälliges angeſehen werden kann. Wenn nun alſo der einzige Inhalt, den die Prieſterlehre, oder mit dem Griechiſchen Namen, die ἱεροὶ λόγοι haben könnten, dieſer wäre: auf unbegreifliche Weiſe offenbart ſich die Gottheit oder hat ſie ſich offenbart in dieſer oder jener Erſcheinung; dieſe oder jene Sache ſteht mit der Gottheit in einem unbegreiflichen Zuſammenhange, d. h. ſie iſt heilig; durch dieſe oder jene Art der Verehrung wird die Gottheit auf eine unbegreifliche Weiſe verſühnt: ſo wäre hierdurch dem Mythologen ſtreng die Gränze gezogen, innerhalb welcher er ſich halten müßte. Das unbegreifliche begreifen wollen, wäre vergebliche Mühe. Nicht erklären dürfte er: denn die Lehre gäbe ſich gleich ſelbſt für unerklärbar aus: ſondern mit dem Glauben hätte er es zu thun, der das unerklärliche ohne weiteres als Wahrheit annimmt. Da nun, daß etwas geglaubt worden ſey, oder nicht, bloß eine

Thatsache seyn kann, so könnte der Mythолog bloß erzählend verfahren, und die Glaubenslehre so aufstellen, wie sie wirklich beschaffen war. Sie könnte abgeschmackt, abenteuerlich, unsinnig seyn, das ginge ihn nichts an: er dürfte nichts daran deuten: denn sie wäre ein Dogma. Diese ganze Ansicht der Mythologie könnte nun zwar in sofern nicht getadelt werden, als sie nichts unmögliches enthielte. Dennoch würden wir sie für höchst unwahrscheinlich ausgeben müssen, und zwar eben darum, weil bey weitem der größte Theil des menschlichen wissens davon ausgeschlossen bliebe, welchen in ihr enthalten anzunehmen, wir doch so viele und starke Gründe haben. Ja so natürlich auch jene Ansicht aus den von Ihnen aufgestellten Sätzen folgt, so können Sie doch selbst nicht dieser Meinung zugethan seyn, indem Sie mit Ihrem verfahren, da Sie jene andern Theile des wissens nicht von der Mythologie ausschließen, in offenbarem Widerspruch stehen würde. Ich darf daher wohl diesen Weg aufgeben, und die Beantwortung unsrer Streitfrage auf einem andern Wege versuchen.

Ich habe oben den Satz aufgestellt, daß die Mythologie das ganze menschliche wissen umfaßt. Dabey habe ich weder geleugnet, noch zugegeben, daß dieses wissen im Besitz der Priester gewesen sey, sondern bloß den religiösen Ursprung desselben habe ich bestritten. Jetzt will ich, unbeschadet dieser letztern Behauptung, es ausdrücklich zugeben, daß die Priester die Besitzer und Bewahrer dieser Wissenschaft gewesen sind, aber auch zugleich erklären, woher ihnen dieser Besitz

gekommen, und wie mithin ihr wissen gerade am wenigsten Religion und Theologie gewesen seyn könne. Wenn also, wie schon gesagt worden, staunen, Furcht, und entsetzen in den frühesten Zeiten der Menschheit die Vorstellung von übermächtigen Wesen, deren Gunst zu verdienen, deren Zorn zu besänftigen sey, erzeugt hatten, und einige aus der Menge sich zu Priestern, d. h. zu Mittlern zwischen dem Volke und den Göttern emporschwangen: so konnten das doch wohl nur die seyn, welche sich durch besondere Geistesfähigkeiten und Kenntnisse das Ansehen von vertrauten der Götter erworben hatten. Diese Kenntnisse, konnten aber in nichts anderm, als darin bestehen, eine genauere Bekanntschaft mit der Natur zu haben, deren Kräfte, Erscheinungen und Gesetze zu kennen, und so das zu begreifen, was dem Volke unbegreiflich war. Diese Beschäftigung mit der Beobachtung der Natur konnte nun nicht stehen bleiben, sondern sie mußte fortschreiten, und einen Zweig des wissens mit dem andern verbinden. Die Beobachtung der Gestirne führte auf Zeitrechnung, die Zeitrechnung auf die Begebenheiten in der Zeit, diese wieder auf den Ursprung aller Dinge, und da nur der, der Kenntnisse hat, Lehrer seyn kann, mußte auch die Gabe des Vortrags eine Folge dieser wissenschaftlichen Bildung seyn. Hierzu kommt, daß diese wegen ihrer Kenntnisse als vertraute der Götter geltenden Männer noch durch das Ansehen, welches sie sich erwarben, manche und wichtige äußere Antriebe erhielten, dasselbe durch mehreres fortschreiten zu vergrößern, und so sich nicht

bloß den Vorrang vor dem Volke, sondern auch die Macht zu verschaffen, dasselbe nach ihrem Willen zu lenken und zu leiten. Hier erscheint uns nun ihre Wissenschaft in einem ganz anderen Lichte. Ihr ganzes Wesen hatte vom Anfange an darin bestanden, zu begreifen, was dem Volke unbegreiflich war. Das bestreben ihr Ansehen aufrecht zu erhalten, mußte sie bestärken, dem Volke, das ohnedem zu ungebildet dazu war, ihre Wissenschaft wo nicht zu verbergen, doch auch nicht mitzutheilen, sondern sie vielmehr nur für die eingeweihten verständlich vorzutragen. Je größere Fortschritte die Wissenschaft machte, desto mehr mußten ihnen die heiligen Dinge, die ihre Heiligkeit bloß der Unkunde verdankten, in ihrer wahren Gestalt erscheinen, und folglich der religiöse Glaube sich immer mehr verlieren. Indem er sich nun bey den Inhabern der Wissenschaft, den Priestern, verlor, für das Volk hingegen aufrecht erhalten wurde, entstand die Folge, daß der ἱερὸς λόγος eine doppelte Bedeutung erhielt. Für das Volk hatte er die oben angegebene Bedeutung einer religiösen unbegreiflichen Lehre; für die Priester ließ er eine natürliche Erklärung zu, und sie wußten, was damit gesagt würde. Diese Sprache der Priester war, wie überall die älteste Sprache, bildlich. Und da das Volk nichts davon verstand, sondern in dem Bilde nur das Zeichen von etwas ihm unerklärbaren, über seine Vorstellungen erhabenen, bloß den vertrauten der Götter bekannten, mithin heiligen und göttlichen erblickte, so war die Priesterlehre auch ohne die Absicht etwas zu verhüllen ein Geheimniß, das die

Priester nur allein verstanden. Sie war gerade das, was eine fremde Sprache für den unkundigen ist, ihm bloß unverständlich, verständlich aber den kundigen.

Ich glaube, mein verehrter Freund, daß gegen diese, wie es mir scheint, ganz einfache und natürliche Erklärung der Sache nicht leicht etwas eingewendet werden kann. Das Resultat derselben ist offenbar dieses, daß die Mythologie nicht aus Religion, sondern aus Betrachtung, Beobachtung, Erforschung der Natur und Welt hervorgegangen ist, und hierin ihr Wesen besteht. Wenn ich dieses mit dem Namen von Philosopheme belege, so geschieht dieß nicht sowohl, weil dieser Ausdruck, der nur von dem vorzüglichsten Theile hergenommen ist, der Sache ganz angemessen wäre, als weil er am deutlichsten den Gegensatz gegen die von mir bestrittene theologische Ansicht bezeichnet. Vergleichen Sie nun die theologische Ansicht mit der meinigen, so finden Sie, daß nach jener die Quelle der Mythologie eine wirkliche oder eingebildete Offenbarung, nach dieser vernunftgemäße Betrachtung und Erforschung der Natur der Dinge ist; daß ihr Inhalt nach jener in dem übernatürlichen unbegreiflichen Zusammenhange derselben mit der Gottheit, nach dieser in dem natürlichen und begreiflichen Zusammenhange derselben unter einander besteht; daß nach jener ihr Resultat Glaube und Aberglaube, nach dieser Kenntniß und Einsicht ist. Die eigenste aber und unerwarteteste Folge ist diese, daß jene theologische Ansicht nichts anders ist, als die blinde Ansicht, welche das unwissende Volk von den Mythen hatte, dagegen die philosophische Ansicht diejenige ist,

welche die Deutung derſelben enthält, und welche die Prieſter, oder wie man die Inhaber der Wiſſenſchaft ſonſt nennen will, ſelber hatten. Und wer möchte da wohl noch der theologiſchen Anſicht den Vorzug geben?

Bevor ich weiter fortfahre, muß ich noch eine Nebenſache berühren, die ich oben als nicht hergehörig von der Hand wies. Ich meine den Monotheiſmus, von welchem Sie die Mythologie ableiten zu müſſen glauben. Hierin muß ich mich nun geradezu als Ihren Gegner erklären. Erſtens geſtehe ich, nicht einzuſehen, was Ihnen der Monotheiſmus für Ihre Anſicht helfen ſoll, dafern Sie nicht, was Sie gewiß nicht geſonnen ſind, eine wirkliche Offenbarung annehmen. Denn ohne dieſe anzunehmen kann der Begriff eines einzigen Gottes nur aus der Vernunft hervorgehen, und dann würden Sie ohne es zu wollen ſich zu der philoſophiſchen Anſicht der Mythologie bekennen. Zweitens aber ſetzt der Begriff eines einzigen Gottes ſchon einen ſo hohen Grad von Geiſtesbildung voraus, daß es ſchlechterdings unmöglich iſt, dieſen Begriff für eher entſtanden zu halten, als die Vorſtellung von mehrern Göttern. Ehe der Menſch ſich zu dieſer Idee erheben konnte, mußte er erſt die Erſcheinungen der ſinnlichen Natur in den Begriff einer Welt zuſammengefaßt haben, und welche lange Zeit mag wohl nöthig geweſen ſeyn, um erſt dahin zu gelangen? Staunen hingegen über einzelne Naturerſcheinungen, Furcht, entſetzen, alles dieſes mußte gerade um ſo früher den Menſchen auf die Vorſtellung übermächtiger Weſen führen, je beſchränkter ſeine Erfahrung, je unvollkommener ſeine

Kenntniſſe waren. Dieſe Vorſtellungen von übermächtigen Weſen aber, konnten bey der unzuſammenhängenden Kenntniß der Natur, die der Menſch in den früheſten Zeiten haben, und bey der Unfähigkeit einzelnes in eine Geſammtheit zu vereinigen, die ſeinen Geiſt noch gefeſſelt halten mußte, nur Vorſtellungen von einzelnen unbegreiflichen Weſen ſeyn; und, geſetzt auch die erſten Menſchen, bey denen dieſe Vorſtellungen entſtanden, hätten alles, was ihnen unbegreiflich war, einem und demſelben Weſen zugeſchrieben, eine Sache, die eben ſo möglich iſt, als daß ſie es mehrern zugeſchrieben haben können: ſo wäre das doch keineswegs Monotheiſmus zu nennen, ſondern es wäre vielmehr ſeinem Weſen nach daſſelbe, was Polytheismus iſt. Denn es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen einem einzelnen, und einem einzigen Gotte. Der einzelne iſt zufällig einer, weil gerade noch kein anderer neben ihn geſtellt worden; der einzige iſt nothwendig einer, und ſchließt andere Götter neben ſich aus, weil ſie dem Begriffe von ihm, als der einzigen höchſten Urſache aller Dinge, widerſprechen. Eine Lehre daher, welche zufällig nur einen Gott kennt, iſt der Sache nach wahrer Polytheiſmus, weil ſie die Möglichkeit mehrerer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von einem weiß, weil ſie von andern noch nichts gehört hat. Uebrigens kann es für uns ganz gleichgültig ſeyn, ob die Mythologie Monotheiſmus oder Polytheiſmus enthalte; denn welches von beiden wahr ſey, muß die Unterſuchung lehren: nur dürfen wir nicht den Monotheiſmus, geſetzt auch

er fände ſich wirklich, als zum Weſen der Sache gehörig anſehen, da er auf jeden Fall ſpäter als der Polytheiſmus entſtanden iſt, und die Mythologie nach ihrer innern Deutung überhaupt eines Gottes gar nicht bedarf. Denn es ließe ſich ja gar wohl denken, daß die Erfinder der Mythen Atheiſten geweſen wären, und nichts deſtoweniger würden ſie ihre Wiſſenſchaft in einem ſolchen bildlichen Gewande haben vortragen können.

Ich glaube durch das bisher geſagte erwieſen zu haben, daß der Inhalt der Mythologie das geſammte menſchliche wiſſen, und keineswegs bloß Theologie iſt. Es fragt ſich nun, wie ſich die einzelnen Theile deſſelben, Dichtung, Geſchichte, Philoſophie, Theologie zu einander verhalten, und welcher dieſer Theile als die Grundlage des ganzen anzuſehen ſey. Auch hier wird uns die Natur der Sache das wahre zeigen. Dichtung iſt ein bloßes Spiel der Einbildungskraft, das ſeinen Stoff wo anders hernehmen muß. Sie kann ihn aus der Geſchichte, aus der Philoſophie, aus der Theologie nehmen: aber was ſie daraus erzeugt, kann nie Geſchichte, oder Philoſophie, oder Theologie werden, ſondern es bleibt immer und ewig ein bloßes Spiel. Die Geſchichte bedarf, als Stoffes, der Erfahrung; mit nichts als dieſer hat ſie es zu thun, und da weder das nicht wahre, d. h. das erdichtete, noch das durch Vernunft geſchloſſene, noch das überſinnliche in dem Gebiete der Erfahrung zu finden iſt, ſo liegt in der Geſchichte ſelbſt keine Veranlaſſung, in Dichtung, oder Philoſophie, oder Theologie überzu-

gehen. Die Theologie kennt bloß das Dogma, d. h. das unbegreifliche, was von übersinnlichen Dingen geoffenbart ist oder geglaubt wird. Da dieses nun, wenn man nicht eine wirkliche Offenbarung annimmt, gar keine Realität hat, so muß es zunächst auf Ueberlieferungen beruhen, und dadurch wird es Geschichte; diese Geschichte aber, weil auch sie keine Realität hat, kann wieder sich nur auf Dichtung gründen, und so wird die Theologie Dichtung: endlich muß aber auch diese Dichtung, weil ihr Realität zugeschrieben wird, sich auf etwas stützen, und dieses kann nichts anders seyn als Philosophie: so daß also nicht von der Theologie zu den übrigen Theilen des wissens übergegangen wird, sondern sie vielmehr selbst erst das Resultat eines von der Philosophie ausgegangenen wissens ist. Ganz anders verhält es sich mit der Philosophie. Diese, deren Stoff das denkende Subject selbst ist, bemüht sich die Gründe und die Grenzen alles wissens zu erforschen. Schon darum, weil ihr eigentlicher Gegenstand, wie spät sie auch aus einer sehr natürlichen Täuschung sich dessen bewußt worden, das denkende Subject selbst ist, steht sie in dem Mittelpuncte alles wissens: nicht minder aber auch deswegen, weil sie eben wegen jener Eigenschaft, ihre Wirksamkeit über alle Zweige des wissens erstreckt. Ihr erstes und nächstes Problem ist, den Grund aller Erscheinungen, d. h. die Natur und den Zusammenhang der Dinge, den Ursprung der Welt und die Gesetze, wodurch dieselbe besteht, zu entdecken. Insofern heißt sie Philosophie in eigentlicher Bedeutung. In dieser Untersuchung geht sie aufwärts

bis zu einem letzten Grunde der physischen und moralischen Natur, und hier trifft sie mit der Religion zusammen, und wird Theologie. Abwärts aber, indem sie die Entstehung der Welt, die Bildung der Erde, die Gestaltung der Länder verfolgt, trifft sie auf die Abstammungen und Wanderungen der Völker, und indem sie diese als Folgen gewisser Ereignisse betrachtet, geht sie in die Geschichte über. Auf beiden Seiten, sowohl auf der religiösen, als auf der geschichtlichen stößt sie auf Lücken, auf ein leeres, das sie, von gewissen Principien ausgehend, zu ergänzen sich bestrebt, und indem sie dieses nur durch Hypothesen thun kann, verliert sie sich auf beiden Seiten in Dichtungen, und wird auf der theologischen Seite wie auf der geschichtlichen Fabel.

So, glaube ich, wird es einleuchten, warum ich die Mythologie, obschon sie das gesammte menschliche wissen umfaßt, mit Recht in Rücksicht auf den Theil des wissens, der ihr zur Grundlage dient, und durch den eben das umfassen auch der übrigen Theile möglich und nothwendig wird, einen Inbegriff von Philosophemen genannt habe. Ich weiß sehr wohl, daß es scheinen müsse, als würden nach dieser Darstellung die Theologie und die Mystik, welche doch in der Wirklichkeit bey der Mythologie so ausnehmend stark hervortreten, viel zu sehr in den Hintergrund zurückgedrängt. Allein darüber wird am Ende dieses Briefes der schickliche Ort seyn, eine befriedigende Erklärung zu geben. Wenn demnach, wie es mir scheint, diese meine Ansicht hinlänglich begründet, und der Inhalt

der Mythologie bestimmt und erschöpfend angegeben ist, so kommt es nun nur noch darauf an, welche Methode man bey der Deutung und Erklärung der Mythen zu befolgen habe.

Sie verlangen nun eine stete Vergleichung der Mythen aller Zeiten und aller Völker, und zwar, wie ich bereits oben bemerkt habe, aus dem doppelten Gesichtspuncte, einmal weil sie Ausdrücke einer allgemeinen Natursprache seien, zweitens weil sie auch eine gemeinsame Abstammung haben. In beiden Rücksichten kann diese Vergleichung keine Erklärung gewähren: ihr ganzes Resultat kann bloß darin bestehen, daß wir dieselben Bilder, und also wahrscheinlicher Weise auch dieselben Ideen, wenn sie uns bekannt sind, wiederfinden. Aber eben das ist die Frage, wie wir zur Kenntniß der in den Bildern dargestellten Ideen gelangen sollen, eine Sache, welche nimmermehr durch das vergleichen der Bilder gefunden werden kann, da diese immer nur das Zeichen, nie das bezeichnete geben. Ganz consequent verfahren Sie daher, wenn Sie feste Principien der Erklärung ausschließen, und die Mythen unmittelbar erfahren und angeschaut wissen wollen. Allein dieß giebt, wie ich bereits anfangs erinnert habe, nur ein Spiel der Phantasie, einen poetischen Genuß, der sich in schwankenden, schwebenden, unsichern Vorstellungen von dem, was jene Bilder andeuten scheinen, willkührlich und ohne Regel bewegt. Eine Erklärung der Sache kann daraus nicht hervorgehen: denn diese bedarf eines Princips der Deutung. Da, wie sich aus der von mir oben angestellten Erör-

terung der ganzen Sache ergeben hat, diese Ihre Ansicht nichts anders als die exoterische Ansicht des Volkes ist; hier aber gerade es darauf ankommt die esoterische Ansicht der Priester, oder wie wir die Erfinder der Mythen sonst nennen wollen, nachzuweisen, so kann ich nicht anders, als mich gegen Ihre Ansicht zu erklären, die gerade das Gegentheil von dem ist, was wir suchen, indem wir nicht wissen wollen, was die nichtkundigen etwa bey den Mythen sich phantasiren mochten, sondern was die kundigen damit sagen wollten. Für kundige können wir aber bloß die Erfinder ansehen, da es wohl möglich wäre, daß später auch für die, welche ihres Berufs wegen die Bewahrer jener Weisheit seyn sollten, doch nach und nach die wahre Deutung sich verloren oder wenigstens mit Irrthümern vermischt hätte.

Wir haben demnach zu fragen, wie das Princip der wahren Deutung gefunden werden solle. Bey dem gänzlichen Mangel an Zeugnissen, da die Sache über den Anfang der Geschichte hinausliegt, bleibt uns wieder nichts, als die Mythen selbst übrig, aus denen wir dieses Princip ihrer Deutung aufsuchen müssen. Hier haben wir nun fürs erste bey der Ansicht, die ich aufgestellt habe, den Vortheil den Inhalt derselben zu kennen: daher es weiter nichts bedarf, als das Verhältniß desselben zu dem Zeichen, wodurch er angedeutet wird, auszumitteln. Wenn es wahr ist, daß der Grundinhalt der Mythen Philosophie ist, d. h. ein Versuch das Entstehen und den Zusammenhang der Dinge zu erklären, mit einem Worte Kosmogonie, an

welche ſich ſodann auf der einen Seite Theologie, auf der andern Geſchichte anſchließen, ſo brauchen wir nur die koſmogoniſchen Ideen, die uns von ſelbſt in der Mythologie ſo hervorſtechend in die Augen ſpringen, zu verfolgen, um zu ſehen, in welcher Einkleidung ſie dargeſtellt worden: und hieraus muß ſich ſehr bald das Verhältniß dieſer Einkleidung zu dem, was ſie einkleidet, ergeben, und ſo das Princip der Einkleidung ſelbſt an den Tag kommen. Nun giebt es durchaus nur eine zwiefache Art der Einkleidung, welche nicht in der nackten Darſtellung der Wahrheit beſtände, und daher einer beſondern Deutung bedürfte, die perſonificirende und die allegoriſche. Denn noch eine dritte Art anzunehmen, welche in der Miſchung dieſer beiden zu ſuchen ſeyn würde, könnte zu nichts helfen, indem ſie doch nur darin beſtehen könnte, daß theilweiſe die eine oder die andere jener beiden Arten gebraucht worden wäre. Der Grund, warum es nur die zwey genannten Arten von Einkleidung geben kann, iſt dieſer. Wenn eine Sache ſo dargeſtellt werden ſoll, daß ſie nicht ſelbſt mit ihrem wahren Namen genannt werde, kann ſie nur entweder bloß durch eine willkürlich erſonnene Benennung, oder durch ein ihr zukommendes Prädicat, oder durch eine andere Sache, die ihr ähnlich iſt, d. h. die mit ihr ein gemeinſames Prädicat hat, bezeichnet werden. Hiervon würde nun die erſte Art eine conventionelle Geheimſprache geben, die, weil ſie nur entweder durch eine leere Spielerey oder eine große Gefahr hätte veranlaßt werden können, etwas viel zu unnatürliches iſt, als daß ſie in der Mytholo-

gie ſtatt gehabt haben ſollte. Für dieſe bleiben daher nur noch die beiden andern Arten übrig, davon die erſte die perſonificirende, die zweite die allegoriſche iſt. Nehmen wir z. B. das ergießen einer Waſſerfluth. Wenn wir dieß durch den Namen der fortlaufenden bezeichnen, oder auf Griechiſch ſie Ἰὼ nennen, ſo haben wir nichts gethan, als ein Prädicat ſtatt der Sache ſelbſt genannt. Eben das thun wir, wenn wir ſie die gehörnte nennen, mit einem von ihren Krümmungen hergenommenen Prädicate. Nennen wir ſie hingegen die Kuh, ſo ſetzen wir einen ganz andern Gegenſtand an ihre Stelle, der aber mit ihr das Prädicat gehörnt zu ſeyn gemein hat: und ſo werden wir allegoriſch.

Beide Arten von Darſtellung finden wir nun unverkennbar in der Mythologie. Jene perſonificirende glaube ich durch das, was ich in den beiden die griechiſche Mythologie betreffenden Programmen geſagt habe, für hinlänglich erwieſen halten zu dürfen. Ob es bloß die Griechen geweſen ſeien, welche ſich dieſer Darſtellungsart bedient haben, laſſe ich dahin geſtellt ſeyn: vielleicht wird ſich einſt ergeben, daß auch die andern Völker des Alterthums denſelben Weg betreten haben. Ich, der ich der orientaliſchen Sprachen nicht kundig bin, kann darüber nicht urtheilen, und andern blindlings zu folgen iſt meine Sache nicht: auch dürfte es hier um ſo mißlicher damit ausſehen, da die Urtheile gründlicher Orientaliſten über Herrn Schellings Verſuche eine große Warnung aufſtellen. Doch ſcheint, was der ſcharfſinnige Sickler in ſeinem Kadmus angeführt hat, ſehr wohl zu meiner Vermuthung zu paſſen,

nur daß er offenbar zu weit gegangen iſt, und nicht bedacht hat, daß, wenn auch eine Sprache im ganzen von einer andern abſtamme, doch deswegen nicht jedes einzelne Wort, und noch weniger jede Endung der Wörter aus eben der Quelle abgeleitet werden dürfe.

Die allegoriſche Darſtellung finden wir vorzüglich in der orientaliſchen Mythologie, und überall nothwendigerweiſe in den Werken der bildenden Kunſt, indem es für dieſe keine andere Sprache giebt, als die allegoriſche, weil ſie nicht im Stande iſt bloße Prädicate aufzuſtellen. Daher können uns auch die Werke der bildenden Kunſt bey Beantwortung der Frage, auf welche uns dieſe Verſchiedenheit der Darſtellung führt, welche von beiden Arten die ältere ſey, nichts helfen. Dieſe Frage zu beantworten iſt allerdings eine ſehr ſchwierige Sache, und es würde Vermeſſenheit ſeyn, wo die Wagſchalen ſo gleich ſtehen, willkürlich auf die eine ein Uebergewicht zu legen.

Es fragt ſich hier, ob der Unterſchied in der Lebhaftigkeit der Phantaſie, oder in dem Grade der Bildung liege. Liegt er in der Lebhaftigkeit der Phantaſie, ſo kommt es darauf an, ob das Volk, von welchem alle Mythologie herſtammt, mehr oder minder Phantaſie gehabt habe, indem offenbar die allegoriſche Darſtellung eine lebendigere Phantaſie vorausſetzt, als die perſonificirende. Da nun die orientaliſchen Völker, und vor allen die Indier, welche uns eine vorzügliche Quelle der Mythologie ſind, ſich durch eine rege Einbildungskraft auszeichnen, ſo könnte von dieſem Geſichtspuncte aus die allegoriſche Darſtellung wohl als

die urſprüngliche angeſehen werden. Sollte hingegen der Unterſchied in dem Grade der Bildung liegen, ſo wird die Beantwortung ſchwieriger. Auf der einen Seite iſt die älteſte Sprache jedes Volks bildlich, und je ärmer ſie an Benennungen iſt, deſto mehr iſt ſie genöthigt ſich in Bildern auszudrücken, ſo daß alſo die allegoriſche Darſtellungsart die älteſte ſcheinen muß. Auf der andern Seite kann die bildliche Sprache auch eine poetiſche Sprache ſeyn, die bey hinlänglichem Vorrath an Benennungen und Ausdrücken ſich von dem gewöhnlichen entfernen und darüber erheben will; und dann würde wiederum die weit einfachere perſonificirende Darſtellungsart die ältere ſcheinen müſſen.

Welches iſt nun das wahre? Nichts von alle dem, glaube ich. Freilich, wenn die Mythen das wären, was Sie wollen, Bilder der Tempelpoeſie, großartige, vielſagende Typen, ſo würde es keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß die allegoriſche Darſtellung die älteſte ſeyn müßte. Aber da ich dieſe Anſicht der Mythologie, wie ich oben geſagt habe, bloß für die exoteriſche anerkennen kann, die eſoteriſche hingegen eine ganz andere Beantwortung der Frage verlangt, ſo dürfen wir nicht dabey ſtehen bleiben, was ältere Sprache geweſen ſey, ſondern wir müſſen fragen, was der in den Mythen verborgene Inhalt für eine Sprache erheiſche. Nun aber iſt, wie ich gezeigt zu haben glaube, der Grundinhalt derſelben Philoſophie, d. h. Erklärung der Natur und des Zuſammenhangs der Dinge, Kosmogonie, Aſtronomie, Zeitrechnung, woran ſich Theologie und Geſchichte anſchließen. Und zwar ſehen wir

in den Mythen nicht etwa bloß eine oberflächliche Sammlung von Hypotheſen, ſondern Theorien auf lange Erfahrung, ſorgfältige Beobachtung, genaue Berechnung gegründet, ſo daß wir, wenn auch nicht die erſten Keime, doch das ganze Gebäude der Mythologie als das Reſultat einer gründlichen Wiſſenſchaft und tiefen Weisheit anſehen müſſen. Wir ſind daher zuförderſt genöthigt, den Gedanken aufzugeben, daß Armuth einer noch rohen Sprache die Veranlaſſung zum Gebrauche der Bilder geweſen ſey, und haben folglich keinen Grund die allegoriſche Darſtellungsart als die urſprüngliche vorauszuſetzen. Zweitens aber können wir dieſe Darſtellungsart auch eben ſo wenig als eine Eigenheit orientaliſcher Phantaſie für urſprünglich annehmen. Denn der angegebene Inhalt der Mythen iſt von der Art, daß, wenn es auch möglich iſt ihn in Bildern darzuſtellen, doch zu ſeiner Erforſchung und Begründung eine Strenge und Nüchternheit erfordert wird, die das ſchwankende und unſtete der Bilder ſo ſehr ausſchließt, daß mittelſt einer ſolchen allegoriſchen Sprache jene Reſultate ſchlechterdings nicht hätten gefunden werden können. Sehr wohl, aber ging dieſes mittelſt der perſonificirenden Darſtellung an, die auf der einen Seite, indem ſie alles als lebend und handelnd einführt, noch ganz den poetiſchen Charakter alter Zeit und Sprache an ſich trägt, auf der andern Seite aber, weil ſie den Begriff des Gegenſtandes mittelſt des ſeine Natur bezeichnenden Prädicates feſthält, ſich zu wiſſenſchaftlicher Behandlung eignet, und beſtimmte, ſichere, deutliche Kenntniß und Einſicht mög-

lich macht. Aus dieſem Grunde nun glaube ich die perſonificirende Darſtellung als die nothwendige und weſentliche Form aller Mythologie, welche nicht ein bloßes Spiel der Phantaſie iſt, ſondern einen Inbegriff von Kenntniſſen, eine Wiſſenſchaft enthält, anſehen zu müſſen.

Die Bilderſprache erklärt ſich nun ſehr leicht. Unſtreitig iſt die Schreibekunſt, ſo alt ſie auch ſeyn mag, doch immer in Verhältniß zu der Wiſſenſchaft, welche eher da geweſen iſt, als das Bedürfniß ſie niederzuſchreiben, eine neuere Erfindung. Die älteſte Art, Begriffe durch ſinnliche Zeichen auszudrücken, konnte keine andere ſeyn, als die, daß man ſich dieſes und jenes Bildes bediente, um durch daſſelbe den Begriff feſthalten zu können. Sobald alſo ein Begriff, ein Satz, eine Lehre, durch ſinnliche Zeichen ausgedrückt werden ſollte, gab es kein anderes Mittel, als Bilder, und dieſe ſind nichts als eine Art von Schrift, welche ſich von der eigentlich ſogenannten Schrift bloß dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht, wie dieſe, den Laut des Wortes durch willkürliche Zeichen ſondern den Begriff durch eine Allegorie andeutet. Weil aber die Allegorie vieldeutig zu ſeyn pflegt, ſo muß man die Bedeutung dieſer Bilder eben ſo gut, wie die der Buchſtaben kennen, wenn man, was mittelſt dieſer Zeichen geſchrieben iſt, leſen und verſtehen will. Ohne das Bedürfniß, die Begriffe auch ohne mündliche Mittheilung feſtzuhalten und andern zu überliefern, würde es gar keine ſolchen Bilder geben. Sie ſind daher nicht der Mythologie, wohl aber der ſinnlichen Darſtellung der Mythen, wenn es keine

eigentliche Schrift giebt; wesentlich, und wäre die Erfindung der Schrift früher als die durch Schrift mitzutheilende Wissenschaft da gewesen, so würde es eine solche hieroglyphische Schrift gar nicht geben.

Wenn ich auf diese Weise die personificirende Darstellung für die nothwendige und wesentliche Form der Mythologie anzuerkennen genöthigt bin, so weiß ich, daß mir ein zwiefacher Einwurf bevorsteht. Einmal wird man verlangen, daß, wie ich diese Form in den Griechischen Mythen nachgewiesen habe, ich sie eben so in den Mythen der übrigen Völker des Alterthums nachweise. Und zweitens wird man sagen, wenn ich die Verwandtschaft, oder gar die Einheit der Mythologie aller alten Völker einräume, widerlege sich jene personificirende Darstellungsart durch sich selbst, indem, da sie auf Etymologie gegründet sey, dieselben Namen auch in andern, als der Griechischen Sprache, aber in andern Bedeutungen gefunden werden, und folglich andere Begriffe bezeichnen müssen.

Was den ersten Einwurf anlangt, so bin ich freilich aus Mangel an Kenntniß der orientalischen Sprachen nicht im Stande der Forderung Genüge zu leisten. Indessen zeigen sich in dem, was andere dieser Sprachen kundige hier und da von den Bedeutungen der Namen gesagt haben, so deutliche Spuren desselben verfahrens, welches wir bey dem Hesiodus finden, daß schon dieses meine Vermuthung sehr wahrscheinlich machen muß. Wenn wir nun in den Mythen anderer Völker ebenfalls nichts als Erzählungen, seien es ähnliche, wie bey den Griechen, oder andere antreffen, so

könnten dieſe nur dann erſt als meiner Meinung entgegenſtehend gelten, wenn es ausgemacht wäre, daß ſie nicht perſonificirte Begriffe enthielten. Dagegen ſcheint aber ſchon das zu zeugen, daß ſie wirklich nichts anders als Perſonen einführen, und es kommt nur noch darauf an, was man ſich unter dieſen Perſonen zu denken habe. Und hier kann ich nicht umhin zu bekennen, daß mir die Theogonie des Heſiodus auch deswegen ein höchſt merkwürdiges und bewundernswürdiges Werk zu ſeyn ſcheint, weil ſie ein weit höheres Gepräge von Alterthum an ſich trägt, als was uns von den von manchen für ſo alt gehaltenen Indiſchen Mythen bekannt iſt. Nicht daß ich behaupten wollte, ſie wäre ſelbſt älter als jene Mythen: ſondern ihr Charakter iſt der, welcher, wie ich glaube, der Charakter jeder Mythologie urſprünglich war. Von der Indiſchen Mythologie wiſſen wir namentlich, daß es verſchiedene Schulen und Secten gegeben hat, welche das alte nach ihrer neuern Anſicht in Schriften, wie in Denkmälern umbildeten. Und der myſtiſche Charakter dieſer Mythologie ſcheint mir ein ſicheres Zeichen ſpäterer, d. h. nicht urſprünglicher Zeit zu ſeyn, wo die Deutung des alten ſchon unſicher worden war, und daher in Myſticiſmus ausarten mußte. Denn, wie ſehr auch ein Volk überſpannte Phantaſie haben möge, ſo läßt ſich doch kaum denken, daß es gleich anfangs ſo ins ungeheure hinaus gedichtet und gebildet haben ſollte, zumal wenn wirklich, wie man zu glauben Grund hat, auch ſo ſtrenge Wiſſenſchaft, wie Sternkunde und Zeitrechnung in dieſen Bildern ent-

halten iſt. Vielmehr war wohl auch hier die alte urſprüngliche Weisheit ſehr einfach und nüchtern, und nur der Stillſtand in dem gründlichen Forſchen konnte bey einer überſpannten Phantaſie zum verkennen des wahren, und zu Mißdeutungen und Schwärmereien Anlaß geben.

Der zweite Einwurf will nicht viel ſagen. Denn wenn es auch unverkennbar iſt, daß die Griechiſche Mythologie viele urſprünglich orientaliſche Namen enthält, ſo iſt doch auf der andern Seite auch die Geſchicklichkeit unverkennbar, mit welcher die Griechen dieſen Namen ſolche Formen gegeben haben, die auch auf Griechiſch bald denſelben, bald einen ähnlichen Begriff ausdrücken, ſo daß es nun nur darauf noch ankommt, was ſie mit dieſen Namen bezeichnet haben. Und ſind ſie, wie es ſcheint, conſequent und nach einer ſichern Methode damit verfahren, ſo iſt die Folge bloß die, daß, wenn wir auch den Urſprung einer Idee im Oriente aufſuchen müſſen, wir doch deswegen nicht alles, was dort damit verbunden gedacht wurde, gleich auch auf die Griechen übertragen dürfen. Und hierin eben, verehrteſter Herr und Freund, unterſcheidet ſich meine Meinung vorzüglich von der Ihrigen, indem ich zwar ſehr gern zugebe, daß man den Mythen überall bis zu ihrer höchſten Quelle nachſpüren müſſe, das aber ſchlechterdings leugne, daß man bey dem, was bey jedem Volke und zu jeder Zeit aus dieſen Quellen hergefloſſen iſt, etwas mehreres, oder etwas anderes denken dürfe, als was bey dieſem Volke und zu dieſer Zeit wirklich gedacht worden ſeyn kann.

Sie sehen, welche Gründe mich bestimmen bey meiner Ansicht zu beharren. Was ich etwa noch zu sagen habe, dazu werde ich Gelegenheit finden, indem ich das einzelne, was Sie in Ihrem letzten Briefe gegen mich aufstellen, betrachte.

Ich übergehe, was Sie von der Geschichte des Gyges sagen, so wenig ich auch Ihnen hierin beystimmen kann. Allein es ist billig, daß ich erst erwarte, wie Sie die Sache in den Abhandlungen zum Herodot erörtern werden. Daher wende ich mich gleich zu dem Kteatus und Eurytus. Hier geben Sie nun allerdings einen recht auffallenden Beweis, wie Sie die Mythologie behandelt wissen wollen: aber verzeihen Sie mir, wenn ich mich nicht begnüge zu wissen, wie Sie die Mythen behandeln, sondern auch wissen will, warum Sie das so thun. Und da muß ich offen gestehen, weder von Ihnen irgend einen Grund angegeben zu sehen, noch selbst einen finden zu können. Sie führen eine zahllose Menge von Dingen auf, an welche Sie durch die Molioniden veranlaßt denken zu müssen glauben. Mir ist es schlechterdings unmöglich, auch nur zu irgend einem dieser vielen Dinge ich will nicht sagen einen nothwendigen, einen natürlichen, ja überhaupt nur irgend einen Uebergang zu entdecken. Denn selbst wenn ich die Dioskuren nehme, die, wie nach dem Ibykus die Molioniden, beide aus einem Ey geboren sind, was kann ich wohl anders auffinden, als folgenden ganz und gar nicht richtigen Schluß: weil die Molioniden Zwillinge sind und aus einem Ey geboren, und

ebendaſſelbe auch von den Dioskuren gilt, ſo ſind beide eins. Aber was heißt dieſer Schluß anders, als, wenn ein Prädicat zweien Dingen zukommt, ſo ſind dieſe zwey Dinge ein und daſſelbe Ding? Doch laſſen Sie uns den gegenwärtigen Fall genauer betrachten. Die Molioniden ſind Zwillinge: die Dioskuren auch. Aber auch Romulus und Remus waren Zwillinge, und überall giebt es deren. Und wenn wir nun auch alle Zwillinge, die es je gegeben hat, mit den Molioniden vergleichen, was hätten wir weiter gelernt, als, was wir ſchon wußten ohne irgend jemand mit ihnen zu verglichen, daß ſie Zwillinge waren? Aber das Ey, werden Sie ſagen. Nun gut. Ἄλικας ἰσοκεφάλους ἐνιγυίους ἀμφοτέρους γεγαῶτας ἐν ὠέῳ ἀργυρέῳ nennt die Molioniden Ibykus. Allein was hat das Ey mit den Dioskuren zu thun? Offenbar folgte Ibykus der Erzählung des Heſiodus, der die Molioniden doppelleibig machte, διφυεῖς καὶ συμπεφυκότας ἀλλήλοις. Nun aber ſind die Dioskuren nicht zuſammengewachſen, wie dieſe: folglich ſind ſie auch von ihnen verſchieden. Das Ey alſo iſt ein anderes, als das, aus welchem die Dioskuren entſprungen ſind, und das äußerſte, was wir zugeben können, iſt, daß Ibykus ſein Ey der Molioniden dem Ey der Dioskuren nachgebildet habe. Nimmermehr aber wird hieraus eine Identität. Ich muß daher wie dieſes, ſo noch weit mehr alles übrige, was Sie mit den Molioniden in Verbindung ſetzen, geradezu als unerwieſen und unerweislich von der Hand weiſen. Aber auch wenn ich nun das, was wir wirklich von dieſen Molioniden wiſſen, betrachte,

kann ich auf keine Weise Ihnen beystimmen. Wir haben die Namen ihrer Väter, ihrer Mutter, und ihre eignen Namen. Aktor, sagen Sie, sey sowohl der Mann des Gestades, als der Mann des zermalmten gemahlenen Getreides. Schon das muß ich geradezu leugnen. Allerdings bedeutet ἀκτὴ das Gestade und das gemahlene Getreide, weil beides von der Bedeutung des brechens, die das Verbum hat, hergeleitet ist. Aber so wie weder das Gestade gemahlenes Getreide, noch gemahlenes Getreide ein Gestade seyn kann, eben so wenig kann der Name Ἀκτωρ beides zugleich bedeuten, sondern nur entweder das eine, oder das andere, oder keines von beiden, sondern etwas drittes, da der Name auch von ἄγειν, führen, bringen, abgeleitet seyn kann. Setzen Sie den Fall, es hieße jemand Maler; wer würde behaupten, dieß bedeute zugleich einen Müller und einen der mit dem Pinsel malt? Eben dasselbe habe ich auch gegen Ihre Erklärung des Namens Eurytus, und hier noch in höherm Grade einzuwenden. Denn wie kann dieser Name zugleich von ῥύεσθαι, schützen, von ῥυεῖν, fließen, und von ῥυτά, Zügel, herkommen? Wie kann nach diesen Ableitungen zugleich die mittlere Sylbe kurz und lang seyn? Denn lang müßte sie seyn, wenn die Ableitungen von ῥύεσθαι und ῥυτὰ richtig wären. So etwas geht nicht, und ist unmöglich. Endlich die Molione leiten Sie von μῶλος, μόλος, Krieg, her. Aber dann müßte die erste Sylbe ein ω haben, indem μόλος gar kein gebräuchliches Wort ist. Alles dieses zusammen genommen zeigt, wie ich glaube, unwidersprechlich,

daß die von Ihnen gegebene Erklärung nicht die wahre seyn kann.

Erlauben Sie nun, daß ich diesen Mythus auf meine Weise erkläre, was ich, da die Sache höchst einfach und klar ist, völlig befriedigend thun zu können glaube. *Μολιόνη* ist von μολεῖν so genannt, und bedeutet die kommende. Also können ihre und des Neptuns Söhne nichts anders als Ankömmlinge von der See bedeuten. *Ἄκτωρ*, der Gemal der Molione, würde nun entweder, wie Sie wollen, der Mann des Gestades seyn, weil die Ankunft aus dem Meere eine Vermälung mit dem Gestade ist: was aber eine sehr überflüssige Erfindung seyn würde, indem es sich schon von selbst versteht, daß man nirgends anders als am Gestade landen könne; oder, was unstreitig weit angemessener ist, er ist der bringende, wenn die Ankunft mit Schätzen oder Handelswaaren verbunden gedacht werden soll. Die Zwillingskinder dieser Ankunft sind Eurytus, der, welcher gute Geschäfte macht, (eigentlich wohl, dem die Waaren von Hause gut zufließen) und Kteatus, der, welcher etwas erwirbt. Also heißt der ganze Mythus weiter nichts, als: Ankömmlinge aus dem Meere, welche Waaren bringen, erwerben bey gutem Geschäftsgange Reichthümer. Zugleich ist es klar, warum zwey Väter dieser Brüder angegeben werden, und warum die Brüder selbst Zwillinge sind. Denn das kommen und das bringen sind die ersten Bedingungen, unter welchen Handel möglich ist: aber weder bringen noch kommen hilft zu irgend etwas, wann nicht das Meer, auf welchem die Kaufleute

kommen, sie sicher an Ort und Stelle bringt. Daher dieses als der wahre Vater angegeben wird. Eben so sind gute Geschäfte und das erwerben von Reichthümern Zwillingsbegriffe, deren einer den andern mit sich führt. Und so würden denn mit einem Male alle die Vorstellungen schwinden, die Sie an diesen Mythus knüpfen zu müssen glauben. Mithin kann ich füglich, was Sie ferner bis S. 121. sagen, übergehen.

Aber was Sie hier, von S. 121. an gegen meine Behauptung der Unwissenheit Homer's aufstellen, fordert mich zu einer nähern Beleuchtung auf. Die geheime Wissenschaft, sagen Sie, müsse schon zu Homer's Zeit in vollem Flor gewesen seyn, da er den Bacchus schon als Gott kenne. Wie dieses als ein Beweis gegen mich gelten könne, sehe ich nicht ein. Denn nie habe ich, oder wohl irgend jemand geleugnet, daß auch die übrigen sogenannten Götter von dem Homer als Götter anerkannt werden: und demungeachtet, oder vielmehr eben deswegen behaupte ich die Unkunde des Homer, der das für Götter hält, was bloß Namen dieser oder jener Naturkraft und Erscheinung sind. Vielmehr würde ich Ihnen Recht geben, und Recht geben müssen, wenn Bacchus dem Homer kein Gott wäre. Denn dann wäre es denkbar, daß er gewußt hätte, was damit gemeint seyn sollte, statt dessen er jetzt sich bloß an die Form hält, unter welcher die Sache dargestellt war, ohne ihr wahres Wesen zu kennen. Ferner sagen Sie, einzelne Stellen wollen Sie übergehen, und sich gern gefallen lassen,

daß Homer bey den Molioniden bloß an Zwillinge gedacht habe, ohnerachtet Hesiodus und Ibykus die erste Idee, das agrarische Symbol des Doppelleibes gefaßt hatten. Aber ich bitte Sie, woraus wollen Sie denn dieß von dem Hesiodus und Ibykus beweisen? Vom Hesiodus wissen wir schlechterdings nichts weiter, als daß er die Molioniden für zwey zusammengewachsene Menschen ausgegeben hat, und eben das sagt uns auch Ibykus, nur mit dem Zusatze noch, daß sie aus einem silbernen Ey entsprungen seien. Nun möchte ich aber wissen, was Sie berechtigte an Ihr agrarisches Symbol zu denken, da kein Wort, ja nicht die leiseste Andeutung vorhanden ist, woraus sich schließen ließe, daß Hesiodus oder Ibykus so etwas im Sinne hatten.

Wenn Sie ferner sagen, daß man z. B. in der ganzen *Νεκυΐα* nichts als Bilder antreffe, die sich auch in dem Oriente vorfinden, so beweist das so wenig gegen mich, daß ich Ihnen das alles zugeben kann, ohne im geringsten etwas an meiner Meinung zu ändern. Denn woher Homer seine Nachrichten, seine Bilder genommen habe, geht mich nichts an: meinetwegen mag er sie alle aus orientalischen Mythen oder Bildwerken genommen haben: bloß darnach frage ich, ob er ihren Sinn verstanden habe. Und das leugne ich, und werde es so lange leugnen, bis mir das Gegentheil nachgewiesen ist. Dieß aber kann nicht dadurch nachgewiesen werden, daß diese Bilder auch in dem Oriente vorkommen, sondern dadurch, daß man zeigt, sie seien bei dem Homer nicht wörtlich zu verstehen, sondern haben einen andern verborgenen Sinn.

Ueberdieß scheint mir, was Sie S. 126. f. in den Noten sagen, gewissermaaßen in Widerspruch mit dem zu stehen, was Sie S. 108. äußern, indem Sie das ausdrückliche Zeugniß der Alten anführen, daß die Dichter eigne Erfindungen zu den alten Mythen hinzugethan haben.

Sie sprechen ferner S. 150. von den Pelasgern, und führen den Herodot und Homer gegen mich an, die unter diesem Namen nicht überhaupt Ankömmlinge, sondern einen bestimmten Völkerstamm verstehen. Auch dieser Einwurf rührt mich im geringsten nicht. Denn weder hat es mir je einfallen können, zu behaupten, Herodot und Homer haben nicht einen bestimmten Völkerstamm unter diesem Namen verstanden, noch geht das meine Behauptung von den Pelasgern etwas an. Wenn der Name Pelasger ursprünglich Ankömmlinge bedeutet, so schließt das ja gar nicht die Möglichkeit aus, daß ein Stamm solcher Ankömmlinge diesen Namen lange Zeit behalten, und unter demselben als unter einem eignen Namen bekannt gewesen sey. Wer das leugnen wollte, müßte aller Griechischen Geschichte widersprechen. Vielmehr zweifle ich gar nicht daran, daß Homer und Herodot einen bestimmten Stamm meinten, sondern ich behaupte nur, dieser Stamm habe seinen Namen daher, weil er ursprünglich aus Ankömmlingen bestand, und eben darum gebe es an allen Orten Pelasger, weil bey den vielfachen Wanderungen der ältesten Griechen überall sich neue Ankömmlinge einfanden, die als solche mit eben diesem Namen genannt wurden, und nun

ſpäter, als der Name zu einem Eigennamen worden war, Veranlaſſung gaben zu glauben, alle dieſe verſchiedenen Völkerſchaften machten einen einzigen eignen Stamm aus. Denſelben Fall haben wir mit den ſlaviſchen Völkerſchaften, wenn es wahr iſt, daß der Name Slaven ſo viel als Anſiedler bedeutet.

Was Sie von dem Orakel zu Dodona S. 132. ſagen, iſt mir nicht klar: „dieſe Prieſter werden aber „nicht Διὸς ὑποφῆται genannt, ſondern letzteres Wort „ſteht allein: es kann alſo auch Ausleger deſſen bedeu„ten, was die begeiſterten Frauen, unverſtändlich dem „Volke, ſagten, und der Erklärung des Strabo, wo„nach es bloße Weisheit bezeichnet, könnte man die „andere mit eben ſo gutem Grunde entgegenſtellen.“ Ich weiß nicht, was Sie damit ſagen wollen, wenn Sie ſagen, das letztere Wort, alſo ὑποφῆται, ſtehe allein. Die Worte des Dichters, Ilias XVI. 234. ſind, ἔνθα δὲ Σελλοὶ σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται; und hieraus iſt völlig klar, daß σοὶ ὑποφῆται zuſammengehört, und ſo viel iſt, als in der dritten Perſon Διὸς ὑποφῆται. Denn σοὶ für den Dativ des Pronomen zu nehmen, welches die einzige Möglichkeit wäre, wie ὑποφῆται allein ſtehen könnte, verbietet die Sprache unbedingt. Indeſſen wie immer die Stelle verſtanden werden möchte, hier kommt es bloß auf die Erwähnung des Orakels an. Sie geben nun zwar meine Behauptung zu, daß die Orakel zu Homers und Heſiods Zeit dunkel geweſen ſeien, leugnen aber, ſie ſeien, wie ich geſagt habe, noch dunkel geweſen, und behaup-

ten vielmehr, ſie ſeien im ganzen, als ein Ueberbleibſel Pelaſgiſcher Kaſten, längſt ausgetrieben geweſen.

Allein, ſo wahr auch iſt, was Sie ſagen, daß Homer nicht gerade alles, was er wußte, auch habe anbringen müſſen, ſo bleibt es doch auffallend, nicht nur überhaupt kein anderes Orakel, als das zu Dodona, ſondern auch überall, wo ein Orakel nöthig iſt, immer wieder nur das Dodoniſche von ihm erwähnt zu ſehen. Daß ihm unbekannt war, was die Prieſter dort lehrten, darin bin ich ſo weit entfernt Ihnen zu widerſprechen, daß ich dieß eben ſelbſt am meiſten glaube, und immer geglaubt habe. Was aber kann ich anders ſchließen, wenn ich ſehe, daß Homer nur ein einziges Orakel, und auch dieſes nur ſehr wenig kennt, ſpäterhin aber alles voll Orakel in Griechenland war, als daß zu ſeiner Zeit die Orakel nicht ausgegangen, ſondern vielmehr noch nicht entſtanden, oder wenigſtens noch nicht in Aufnahme gekommen waren?

Der Grund nun, warum Sie das Orakel zu Dodona für ein Ueberbleibſel Pelaſgiſcher Kaſten halten, iſt der, daß die Pelaſger verfolgt und vertrieben worden ſeien. Sey dem, wie ihm wolle, (denn was wir davon wiſſen, iſt nicht viel, und erſcheint in einem ganz andern Lichte, wenn Pelaſger eine gemeinſame Benennung vieler Stämme war) ſo widerſpricht es nicht dem, was ich S. 132. f. unſrer Briefe behauptet habe. Denn nicht von dem Orakel zu Dodona allein, ſondern von den Orakeln der Griechen überhaupt habe ich geredet, und was ich ſagte, war das, daß, wenn Homer bloß jenes Dodoniſche Orakel wie vom hörenſagen

erwähne, dieß ein Zeichen sey, daß die vielen Orakel, die es in Griechenland gegeben hat, erst nach Homers Zeiten bekannt worden seien. Und eben dasselbe sagen ja auch Sie selbst S. 133. wo sie kurz vorher die Stelle des Herodot erwähnt haben, der ganz deutlich sagt, das Orakel zu Dodona sey das älteste der Griechischen Orakel, und habe eine Zeitlang ganz allein bestanden: *τὸ γὰρ δὴ μαντήϊον τοῦτο νενόμισται ἀρχαιότατον τῶν ἐν Ἕλλησι χρηστηρίων, καὶ ἦν τὸν χρόνον τοῦτον μοῦνον.* In so fern freue ich mich daher, Sie mit mir einstimmig zu finden, nur daß ich in den vier Folgerungen, die Sie S. 138. machen, nicht ganz Ihrer Meinung beytreten kann.

Die erste Folgerung zwar gebe ich zu. Sie enthält denselben Satz, den auch ich in meinen Briefen aufgestellt habe, daß, um mich Ihrer Worte zu bedienen, „das priesterliche Dämonenwesen schon ein Verfall „aus einem ältern reinern Gottesdienst war, welcher „das Naturleben im großen unschuldiger verehrt hatte, „wovon denn in der disciplina arcani die Hauptsätze übrig blieben, nirgends aber wohl ganz rein, „sondern mit den magischen Vorstellungen schon mannigfaltig versetzt." Nur muß ich mich, da Sie lieber in poetischen Ausdrücken sprechen, ich hingegen gern die Sache, um Doppelsinn zu vermeiden, mit ihrem wahren Namen nenne, gegen eine Deutung verwahren, die ich leicht zu befürchten haben könnte. Denn älterer reinerer Gottesdienst, Naturleben im großen, unschuldigeres verehren dieses Naturlebens sind Ausdrücke, bey denen ich nichts bestimmtes denken

kannt. Meinen Sie Monotheiſmus, ſo muß ich Ihnen aus dem Grunde widerſprechen, aus welchem ich oben den Monotheiſmus als urſprüngliche Lehre verworfen habe. Soll aber mit jenen Worten geſagt ſeyn, daß die alten einfachen und verſtändlichen Philoſopheme ſpäterhin in Myſticiſmus ausgeartet ſeien, ſo iſt dieß, wie Sie wiſſen, eben das, was auch ich behaupte: und dann wären wir einverſtanden.

Ihre zweite Folgerung iſt, „daß Homer erſt nach „dieſen zwey Perioden folge, und als Volksdichter ſich „nun ſchon ganz an die Gemeinbegriffe der dritten, der „menſchlichen Vielgötterey halten müſſe.“ Die Gründe dieſer Behauptung liegen in dem, was Sie S. 134 — 137. ſagen, wo ich beiläufig bekenne nicht abſehen zu können, wie Sie auf den Achelous, und was Sie noch weiter anführen, gekommen ſind: hier fehlt es mir durchaus an einem Mittelbegriffe. Die Folgerung ſelbſt nun beruht auf folgendem Schluſſe. Miſchung iſt Orphiſch, Zeugung Homeriſch. Nun iſt Orpheus älter, Homer neuer: alſo, wenn Orpheus der zweiten, gehört Homer der dritten Periode an. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieſes Schluſſes beruht auf dem Mittelſatze. Denn den Vorderſatz gebe ich zu, und dem Orpheus weiſe ich ebenfalls die zweite Periode an. Laſſen Sie uns alſo den ſehr vieldeutigen Mittelſatz unterſuchen. Sollen wir unter Orpheus und Homer die Werke und Bruchſtücke verſtehen, die wir noch unter dieſen Namen beſitzen? Offenbar nicht, da dieß nicht nur eine viel zu enge Beſtimmung des Begriffs wäre, ſondern auch den ganzen Satz unrich-

tig machen würde. Denn nicht bloß Herodot giebt uns den Homer als den älteſten Dichter an, ſondern wir ſelbſt auch erkennen die Orphiſchen Bruchſtücke für neuer als die Ilias und Odyſſee. Oder ſollen wir uns unter jenen Namen das Weſen der Orphiſchen und Homeriſchen Mythologie denken, welches der Vorderſatz in Miſchung und Zeugung ſetzt? Dann würde unſer Satz heißen: Miſchung iſt älter als Zeugung. Aber dieſes müßte nun erſt erwieſen werden, und dürfte nicht eben leicht zu erweiſen ſeyn. Oder ſollen wir die Namen Orpheus und Homer für theologiſche und epiſche Poeſie nehmen, ſo daß der Satz wäre, die theologiſche Poeſie iſt älter als die epiſche? Dieſes muß wiederum erſt erwieſen werden. Indeſſen ſcheint es eben das zu ſeyn, was Sie ſagen wollen. Denn indem Sie von dem Homer ſagen, die längere Handlung habe mehrere Perſonen erfordert, und weiter unten, Homer habe ſich als Volksdichter ſchon faſt ganz an die Gemeinbegriffe der dritten Periode, der menſchlichen Vielgötterey, halten müſſen, ſtellen Sie die epiſche Poeſie als den Uebergang von der zweiten zur dritten Periode auf. Nun frage ich aber nach dem Beweiſe. Allein, in dem, was Sie ſagen, finde ich keinen andern, als den, daß die dritte Periode die der menſchlichen Vielgötterey geweſen ſey. Dieß iſt aber eine bloße Behauptung, und noch kein Beweis. Denn wenn es als Beweis gelten ſollte, ſo müßte dargethan ſeyn, daß aus Monotheiſmus Myſticiſmus, aus dieſem Polytheiſmus entſtanden ſey. Nun aber glaube ich oben gezeigt zu haben, daß Monotheiſmus ſpäter

entſtanden iſt als Polytheiſmus. Und habe ich darin Recht, ſo würde der angegebene Beweis keine Kraft haben, und folglich der Satz, die theologiſche Poeſie ſey älter als die epiſche, wenn man auch zugäbe, daß die letztere einen Uebergang von der zweiten Periode zur dritten machte, nicht zum Mittelſatz des oben aufgeſtellten Schluſſes dienen können. Geſetzt aber, man wollte auch die Folge jener von Ihnen angenommenen zweiten und dritten Periode zugeben, ſo würde wiederum die Behauptung, daß die epiſche Poeſie einen Uebergang von der einen zur andern machte, zu erweiſen ſeyn. Dieſer Beweis aber müßte entweder in einen Zirkel führen, indem er die theologiſche Poeſie ſchon als die ältere vorauszuſetzen genöthigt wäre, oder er müßte darin beſtehen, daß gezeigt würde, die theologiſche Poeſie wäre nothwendig die erſte geweſen. Und das iſt freilich Ihre Meinung: aber was ihr entgegenſtehe, glaube ich gleich vom Anfang des gegenwärtigen Schreibens an erörtert zu haben.

Indeſſen ich will einmal annehmen es ſey ſo, wie Sie wollen: ſo iſt, wenn ich mich nicht täuſche, Ihre Meinung dieſe: weil die epiſche Poeſie Perſonen nöthig hatte, bediente ſie ſich ſtatt der Miſchung des Bildes der Zeugung, und ſo entſtand die menſchliche Vielgötterey, welche ſich hernach in dem geſammten Volke verbreitete. Hier müßte aber doch nothwendig die Frage entſtehen, was denn die Epiker mit ihrer Zeugung wollten. Etwa geheime Lehren dem Volke vortragen? Aber wie ſeltſam wäre es geweſen, dieß in einem Gewande zu thun, in welchem kein Menſch von der

geheimen Lehre etwas geahndet hätte. Oder das Volk durch Erzählungen ergötzen? Dann wäre es eben so seltsam gewesen, sich eines Mittels zu bedienen, das so viel Gelehrsamkeit und Kenntniß erforderte, da es weit näher lag, Mährchen und Erdichtungen zu geben. Für beide Fälle nehme ich an, was ich Ihren Andeutungen zufolge annehmen muß, daß diese Dichter wirklich Epiker waren, und Begebenheiten erzählen wollten. Denn dieses nicht angenommen, würden wir sie für Theologen oder Philosophen halten müssen, und dann ließe sich noch weit weniger der von Ihnen beabsichtigte Beweis führen, indem sie alsdann von den Orphischen Dichtern nicht mehr unterschieden werden könnten, als höchstens in so fern, als man sie vielleicht für eine besondere Secte ansähe. Aber auch wenn wir weiter nicht darnach fragen wollten, wie diese Epiker auf den seltsamen Einfall gekommen wären, allerhand Kräfte und Erscheinungen der Natur personificirt in ihren Gedichten aufzuführen, so würde uns doch noch eine andere, und weit größere Schwierigkeit darin entgegentreten, daß aus dieser Personificirung die von Ihnen so genannte menschliche Vielgötterey entstanden wäre. Denn da die Religion und der Gottesdienst schon bestand, und die Dogmen desselben in den Händen der Priester waren, so würden solche erdichtete Götter zwar vielleicht nach und nach bey dem Volke Eingang gefunden haben, aber von den Priestern hätten sie nicht können anerkannt werden, und wären daher auch nie zu einer öffentlichen gesetzmäßigen Verehrung gelangt; hätten nicht ihre Tempel, ihren besondern

Dienſt, ihre Prieſter bekommen können, was ſie doch gleichwohl alles gehabt haben. Daraus ſcheint mir klar hervorzugehen, daß die Epiker nur ſchon vorhandene Götter in ihre Gedichte haben einführen können, auf keine Weiſe aber, daß durch ſie die Entſtehung der Vielgötterey möglich geworden ſey.

Die dritte Folgerung, welche Sie aus Ihren Erörterungen ziehen, iſt, „daß jene zweite, Pelaſgiſch-„Orphiſche Periode uns ſchon richtige Naturanſchauun-„gen (Philoſopheme) mit dem myſtiſchen Prieſter-„dogma ganz verwebt zeige, und mithin die Scheidung „von Philoſophem und Dogma ſich hiſtoriſch nicht be-„ſtätige.“ Den erſten Satz gebe ich, wie Ihnen bekannt iſt, zu, nur mit dem Unterſchiede, daß, wenn Sie die Theologie vorausgegangen, und dann erſt die Philoſopheme entſtanden ſeyn laſſen, ich die Ordnung umkehre, und alles von der Philoſophie ausgehen laſſe. Aber was Sie nun weiter ſagen, daß die von mir in dem fünften unſrer Briefe gemachte Scheidung von Philoſophie und Dogma ſich hiſtoriſch nicht beſtätige, kann ich nicht zugeben. Meine Behauptung war in kurzem dieſe: zuerſt habe die Wiſſenſchaft der Prieſter in Philoſophemen beſtanden: dieſe ſeien nach und nach nicht mehr recht verſtanden, und durch allerley Erklärungsverſuche verfälſcht worden; dieſe für geheime Wiſſenſchaft ausgegebene myſtiſche Deutung ſey das Dogma. In ſo fern ſtimmen Sie nun, wie ich ſehe, mit mir ein, daß Sie eine zweite Periode der Mythologie zugeſtehen, in welcher Philoſopheme und myſtiſches Dogma mit einander verwebt waren. Da aber dieſe

Mischung beider Elemente einer zweiten Periode gehört, die erste Periode hingegen das eine rein enthält, nach Ihnen das Dogma des Monotheismus, nach mir Philosopheme, so hat es allerdings mit der Scheidung beider in der ersten Periode (und von dieser nur kann die Rede seyn) seine Richtigkeit. Daß historische Beweise für diese Scheidung nicht gegeben werden können, trifft, wie ich glaube, Ihre Ansicht, nicht aber die meinige. Denn daß Monotheismus die erste Grundlage der Mythologie gewesen sey, läßt sich durchaus nicht historisch erweisen. Auf den Moses haben Sie gewiß auch nicht deswegen sich berufen. Dieser ist viel zu neu, um etwas beweisen zu können, und er selbst hatte erst sich in Aegypten gebildet, und sein wissen aus dem geschöpft, was lange Jahrhunderte vor ihm nach und nach mochten erfunden haben. Sein Monotheismus, gesetzt auch er habe ihn aus den Aegyptischen Mythen erhalten, ist nicht einmal reiner Monotheismus, und sein Gott ist mehr der Gott des jüdischen Volks, als der einzige Gott. Ueberdieß hat dieser Gott ein sehr politisches Ansehen, und, wenn ein Mann, wie Moses war, ein ganzes Volk in seiner Gewalt haben will, was er nur durch Priesterthum kann, so muß er nothwendig dafür sorgen, daß nur ein Gott, dessen Priester er selbst ist, geglaubt werde, damit seinen Planen nicht andere Priester mit ihren Göttern entgegentreten. Ich hingegen kann für meine Meinung wirklich historische Gründe nachweisen, und glaube dieß auch gethan zu haben, indem ich neben die Orphische Vermischung von Philosophem und Dogma

die wirklich alten vororphiſchen Philoſopheme hinſtelle, und zeige, wie ſie ganz klar in den uns aufbewahrten Namen daliegen. Eine andere Art von hiſtoriſchem Beweis kann es hier nicht geben, weil wir für die Deutung der Mythen keine Zeugen haben. Denn die man als Zeugen anführen kann, ſind alle ganz neu, und können uns nur erſt von der zweiten Periode etwas berichten, indem ſie ſelbſt ihre Wiſſenſchaft höchſtens aus dieſer überkommen haben.

Endlich kann ich auch Ihre vierte Folgerung nicht unterſchreiben, „daß die Religion des gemeinen Volkes früherhin gewiß ſelbſt in Griechenland magiſcher „und phyſiſcher und geiſterhafter war, als nachher, und „daß alſo der Homeriſche derbe Volksglaube erſt die „Folge einer geiſtigen Verwandlung durch den Untergang der Pelaſgiſchen Hierarchie iſt.“ Ich geſtehe, die Gründe, woraus dieſes folgen ſolle, nicht entdecken zu können. Vielmehr liegt in der Sache ſelbſt ſchon eine große Unwahrſcheinlichkeit. Denn je roher ein Volk iſt, deſto roher iſt auch die Religion deſſelben, geſetzt auch daß die Prieſter im Beſitz einer ausgebildetern Weisheit ſeien. Nun möchte allenfalls Ihre Behauptung noch ſtatt haben können, wenn ſich darthun ließe, daß mit dem Untergange der Pelaſgiſchen Hierarchie der Zuſtand der Religion in Griechenland verändert worden wäre. Aber nicht nur wiſſen wir nicht, wie jene von Ihnen ſo genannte Pelaſgiſche Religion beſchaffen war, ſondern eben das, was Sie magiſch, phyſiſch, geiſterhaft nennen, finden wir ja auch nachher überall in Griechenland. Ich berufe mich hier auf den

Pauſanias, über den ich ganz die Anſicht theile, die Sie in der Anmerkung S. 150. aufgeſtellt haben. Wenn alſo das Weſen dieſer Religion immer fort bis auf die neueſten Zeiten beſtand, was können wir anders von dem Volksglauben, der ebenfalls ſich gleich blieb, ſagen, als daß er in ältern wie in neuern Zeiten nichts als die exoteriſche Anſicht der Sache war, die uns über die innere Beſchaffenheit der Religion keinen Aufſchluß geben kann. Eine ſolche exoteriſche Anſicht hat es ſtets bey allen Völkern gegeben, und wir finden ſie ja auch jetzt noch unter uns über unſre Religion.

Nur noch weniges habe ich zu ſagen, ehe ich dieſe vorläufigen Erörterungen beſchließe, und zu dem empiriſchen komme. Sie geben meinem verfahren, die Mythen durch die Erklärung der Namen zu deuten, Ihre Zuſtimmung: aber Sie verlangen S. 141. um den Geiſt des Symbols zu faſſen, noch einen zweiten weſentlichen Act, welcher darin beſtehe, daß wir die Anſchauung der im Oriente dem Mythus zu Grunde liegenden Bilderreihe in allen ihren Beziehungen mit den Hauptlehren alter Religionsſchriften aufſuchen und zu Hülfe nehmen, folglich auch auf keinen einzelnen Griechiſchen Namen unſre ganze Rechnung gründen, indem er oft nur eine einzelne Seite der Sache andeute, ſondern auch die verſchiedenen Formen und Erklärungen des Namens mit in Betrachtung ziehen. Es wird Sie gewiß befremden, wenn ich in einer Sache, die ſo klar zu ſeyn ſcheint, es wage Ihnen zu widerſprechen. Nichts deſtoweniger ſehe ich mich dazu genöthigt.

Erſtens ſollte ich meinen wäre das ſchon an ſich

zu viel gesagt, daß man die orientalische Bilderreihe in allen ihren Beziehungen zu Hülfe nehmen müsse. Denn wenn auch jeder Mythus in Beziehung zu dem ganzen steht, so ist er doch für sich selbst etwas einzelnes und geschlossenes, das eben dadurch erst, daß es dieses, und nichts anders ist, in jene verschiedenen Beziehungen kommen kann. Entspricht ihm also ein Bild in der orientalischen Mythologie, so würde unsere Untersuchung doch nur auf diesen Mythus und seine Beschaffenheit im Oriente gerichtet seyn dürfen, nicht aber auf alle seine Beziehungen. Diese machen für sich etwas besonderes aus, das alsdann berücksichtigt werden muß, wenn wir diesen Mythus als einen Theil der gesammten Mythologie, oder als zusammenhängend mit irgend einem andern Mythus betrachten. Denn wenn wir bey jedem einzelnen Mythus zugleich alle im Auge haben wollen, müssen wir nothwendig eins mit dem andern verwechseln, und alles durch einander mischen. Diese Rücksicht nun auf alle Beziehungen eines Mythus abgerechnet, bin ich weit entfernt zu behaupten, daß man das, was uns der Orient darbietet, ausschließen solle, oder zu glauben, daß uns dasselbe nicht oft den wahren Sinn eines Mythus entdecken könne. Demungeachtet aber bin ich deswegen noch nicht sofort der Meinung, daß die Zuziehung desselben vorzunehmen sey. Offenbar kommt es hier auf den verschiedenen Zweck an, den man vor Augen hat. Will man einen Mythus überhaupt, d. h. eine bildlich ausgedrückte Lehre des Alterthums, erklären, so versteht es sich von selbst, daß man nicht bey einem gewissen Volke

ſtehen bleibe, ſondern die Lehre ſelbſt mit allen den Bildern betrachte, in denen ſie von dem Alterthum dargeſtellt worden iſt. Da nun die Mythologie einen gemeinſamen Urſprung zu haben ſcheint, ſo iſt das Problem eigentlich dieſes, zu ſehen, erſtens was der wahre urſprüngliche Sinn eines Mythus geweſen ſey; zweitens wie er urſprünglich ſey dargeſtellt worden; und drittens, wie er ſich allmälig bey dieſem und jenem Volke, zu dieſer und jener Zeit geſtaltet habe. Dieſe höchſt anziehende und höchſt wichtige Unterſuchung iſt das, was Sie ſich zum Ziele vorgeſetzt haben: und weit entfernt das zu misbilligen, halte ich es vielmehr für das Problem, deſſen Löſung der höchſte Punct aller Mythologie ſeyn muß. Nur glaube ich weder daß die Art, wie Sie es löſen wollen, durch bloßes vergleichen und beziehen aller Mythen auf einander, ein ſicheres Reſultat gewähren könne, noch überhaupt, daß wir ſchon ſo weit vorgerückt ſind, um die Löſung unternehmen zu dürfen, was meines erachtens nicht eher möglich iſt, als bis alles myſtiſche entfernt, und eine völlig klare Einſicht in das eigentliche Weſen der Mythen gefunden ſeyn wird.

Will man aber nicht eine Idee überhaupt in den verſchiedenen Formen, unter denen ſie im Alterthum erſcheint, ſondern einen gegebenen Mythus eines einzelnen Volkes oder eines einzelnen Tempels, wie er zu einer gewiſſen Zeit beſchaffen war, erklären, ſo darf man nicht über das gegebene hinausgehen, weil nun nicht mehr die Frage iſt, was man an andern Orten und zu anderer Zeit gedacht, oder wie man dieſe Idee

ausgedrückt, oder in welche Beziehungen man sie gesetzt habe, sondern bloß, was man an diesem Orte und zu dieser Zeit habe andeuten wollen. Die Frage z. B. wie die Idee von Gott sich allmälig entwickelt habe, wie sie hier und da anders gestaltet worden, wie sie endlich in der christlichen Religion ganz geläutert hervorgetreten sey, ist eine Sache, über die sich sehr viel schönes sagen läßt, aber wenn wir von dem Gott der Christen reden, geht uns das alles nichts an, sondern wir haben es bloß mit dem zu thun, was wir uns unter diesem Begriffe denken. Noch weit mehr würden wir uns vom rechten Wege entfernen, wenn wir uns auf Aehnlichkeiten einlassen, und wo wir dasselbe, oder ein ähnliches Bild fänden, auch dieselbe Idee herziehen wollten. Christus, lehrt man uns, hat dem Tode seine Gewalt genommen. Apollo hat den Drachen Python erlegt; Herkules dem Tode die Alceſtis abgekämpft, und zu den lebendigen zurückgeführt. Was helfen uns diese Mythen zu der christlichen Lehre? Kein Christ weiß als solcher etwas vom Apollo oder vom Herkules, und er kann tausendmal jene Fabeln gehört haben, es wird ihm doch nicht einfallen zu sagen; Herkules und Apoll sind Christus, oder umgekehrt.

Daß übrigens die Namen, um zur Sache zurückzukehren, oft nur eine Seite eines Begriffs anzeigen, bin ich eben so wenig in Abrede, als ich bey den sinnlichen Darstellungen bald dasselbe, bald das Gegentheil, ein vieldeutiges Symbol, anzutreffen glaube. Aber eben deshalb, weil der Name eine gewisse Seite oder Beschaffenheit der Sache anzeigt, ist dieß auch ein Zei-

chen, daß die Sache hier, wo der Name vorkommt, in dieser Eigenschaft gedacht werden soll. Was die verschiedenen Formen und Erklärungen eines Namens anlangt, wobey Sie sich auf Ihre Deutung des Mythus der Molioniden berufen, kann ich nicht umhin Ihnen zu widersprechen, und daß ich dieses mit Recht thue, habe ich, wie ich glaube, an eben diesen Molioniden bewiesen, indem ich zeigte, daß ein Name nicht zu gleicher Zeit verschiedenes bedeuten könne. Etwas ganz anderes ist es, einen Namen, der mehr als eine Deutung zuläßt, in verschiedenen Fällen, in verschiedenen Mythen, auch in verschiedener Bedeutung zu nehmen. Denn da ist allemal die eine Bedeutung ausgeschlossen, und es entsteht mithin nicht ein in sich selbst widersprechender Begriff. So sind gar viele Namen in der Mythologie, die mehr als eine Bedeutung zulassen, aber nur nicht einander ausschließende Bedeutungen zu gleicher Zeit.

Lassen Sie uns nun zur Theogonie fortgehen. Unter Chaos verstehe ich den leeren Raum. Und hier kann ich mit dem Griechischen Sprüchwort sagen, ὦ ἐμὸς ὁ μῦθος. Denn das thun auch Aristoteles Nat. Ausc. IV. 2. Sextus Empirikus Pyrrhon. Hyp. III. §. 121. adv. mathem. X. §. 11. Aber gegen die Gäa haben Sie vieles einzuwenden. Sie finden den Begriff der Materie zu nackt; Sie finden in dem Beyworte εὐρύστερνος die Andeutung eines alten Bildes; Sie finden mit einem Worte in dem ganzen Verse des Hesiodus die allesgebährende Mutter Erde. Daß der uralte Vorgänger des Hesiodus den Begriff der Ma-

terie so bestimmt, wie wir es thun, gedacht habe, ist weder meine Absicht gewesen zu behaupten, noch konnte sie es seyn. Zwar mag allerdings der Begriff von Materie erst von der bloßen Anschauung der Erde, auf der wir leben, als des einzigen festen, ausgegangen seyn; ja ich bin auch überzeugt, jener alte Philosoph habe unter dem, was er Gäa nennt, nichts weiter gedacht, als die feste Substanz der Erde, die wir sehen und fühlen: daher er auch die Erde nicht von der Materie unterscheidet, sondern nur das, was wir die Erde nennen würden, durch die Gestaltung jener Materie zu Höhen und Tiefen bezeichnet. Aber eben dieses, daß er seine Gäa diese Höhen und Tiefen gebähren läßt, ist der klarste Beweis, daß sie ihm nichts als die gestaltungsfähige Masse ist. An eine Mutter, welcher Begriff nicht bloß den des gebährens, sondern auch den des ernährens enthält, dachte er nicht, und konnte nicht daran denken, aus dem einfachen Grunde, weil dieser Begriff nicht hierher gehört. Darum sagt er auch, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί. Dieses, der Begriff der Festigkeit, gehörte hierher, und dann noch der Ausdehnung. Und eben darum heißt die Gäa εὐρύστερνος. Ich sollte denken, ich könnte Ihnen, der Sie Anschauungen und poetische Bilder fordern, hinlänglich mit diesem Beyworte Genüge leisten, wenn ich Sie bäte zu bedenken, wie eben hierin sich die alte bildliche Sprache zeigt, daß ein von dem Menschen hergenommenes Bild gebraucht wird, um die Größe und weite Ausbreitung der Materie zu bezeichnen. Aber nur müssen wir nicht hineinlegen, was nicht darin liegt,

Die Epheſiſche Diana geht uns alſo gar nichts an, und eben ſo wenig alles was ihr ähnlich iſt. Sie iſt die Ernährerin, und hat viele Brüſte, aber nicht eine breite Bruſt. Denn στέρνον bedeutet ja nur das Knochengerüſt der Bruſt, nicht aber die Nahrung gebenden weiblichen Brüſte. Daher der alte Philoſoph, wenn es ſein Versbau gelitten hätte, eben ſo gut auch ſein Bild vom Rücken hätte hernehmen, und εὐρύνωτος ſagen können. Auf die weite Ausdehnung kam es ihm an, und nach Art und Sitte der Dichter drückt er dieß bildlich aus: woher er ſein Bild nehme, gilt gleichviel, wenn es nur das, was es ſoll, und nicht etwas anderes, ausdrückt. Und das ſagt Ihr Scholiaſt auch ſehr deutlich, πλατεῖαν, πλατύπεδον. Will ein bildender Künſtler dieſe Idee darſtellen, ſo bedarf er erſtens einer Figur, welche die Gäa vorſtelle, und dazu nimmt er durch den Dichter veranlaßt, der die Gäa als eine Perſon nennt, eine menſchliche Geſtalt. Das Attribut dieſer Idee, die Ausdehnung ins Breite, empfängt er ebenfalls von dem Dichter, und giebt ſeinem menſchlichen Bilde eine breite Bruſt. Aber da darf er uns keine Epheſiſche vielbrüſtige Diana geben, ſondern eine Frau mit breiter Bruſt, die die Brüſte mit einem Gewande bedeckt hat, damit man bloß die Breite des Körpers, nicht aber die Brüſte ſehe, welche etwas andeuten würden, wovon hier nicht die Rede iſt, noch ſeyn ſoll. Sie kehren nun, wie es mir ſcheint, die Sache um, wenn Sie ſagen, Heſiodus habe von ſeinem Gewährsmann das anſchauliche Bild einer gewaltigen Rieſenerdmutter empfangen. Dadurch laſſen

Sie ihn nicht die Idee, die er ausdrücken wollte, darstellen, sondern die Darstellung dieser Idee beschreiben, zu welcher der bildende Künstler, der nicht anders als durch Gestalten sprechen kann, wenn er diese Idee dargestellt hätte, würde genöthigt gewesen seyn.

Den Vers,

ἀθανάτων, οἳ ἔχυσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,

scheinen Sie S. 154. geneigt in Schutz zu nehmen, und denken dabey an die Pischdadier, und andere Menschen der Urwelt, die beynahe Götter sind, und Mittler für die spätere entartete Menschheit. Aber erstens steht von dergleichen Leuten in diesem Verse nichts, sondern es werden schlechthin bloß die Unsterblichen genannt, und zwar die den Olymp bewohnen, also keine andern, als welche überall für Götter bey den Griechen gelten. Mögen aber Götter oder Menschen hier gemeint seyn, so kann dieser Zusatz nicht von dem alten Urheber dieser Kosmogonie herrühren, weil er nicht hergehört. Und etwas unnützes, unpassendes, unstatthaftes, zweckwidriges ihm aufzubürden, haben wir weder Fug noch Recht.

Gleichen Grund habe ich, auch den folgenden Vers zu verwerfen, in welchem der Tartarus erwähnt wird, zumal da auch diesen Vers einige der alten Schriftsteller, die diese Stelle anführen, weglassen. Darin aber gebe ich Ihnen gern Recht, daß manche derjenigen, welche die hier genannten Urwesen anders deuteten, als der Urheber der Kosmogonie wollte, den Tartarus nöthig hatten, woher es auch gekommen ist, daß dieser Vers hinzugefügt wurde.

Daß Sie meine Erklärung von dem Erebus billigen freut mich, so wie es mich nicht wundert, daß Sie dagegen die Erklärung, die ich von dem Worte *Νὺξ* gegeben habe, zu philosophisch finden. Aber nicht Schwere, wie Sie zu glauben scheinen, ist der Begriff, den ich diesem Worte unterlege, sondern bloß der des sinkens und fallens. Wollen Sie nun das Philosophem, das ich in diesem Mythus zu finden glaube, etwas genauer betrachten, so werden Sie leicht entdecken, daß es keineswegs sehr abstrakte Begriffe, sondern vielmehr höchst einfache und natürliche Beobachtungen, und folglich einen noch sehr unbeholfenen und rohen Versuch zu philosophiren enthält. Allein indem ich denselben angab, glaubte ich auf das hinweisen zu müssen, was der Urheber dieses Philosophems dunkel fühlte, aber nicht im Stande war rein und abstrakt zu denken. Wenn nehmlich der leere Raum etwas hervorbringen soll, so kann das nur in Ausdehnung und Bewegung bestehen, als den einzigen beiden Dingen, welche durch den bloßen Raum möglich sind. Dieses aber ist viel zu abstract für jene alte Kosmogonie, obwohl diese Begriffe eigentlich dem, was sie an ihre Stelle setzt, zum Grunde liegen. Indem nun der Urheber dieser Kosmogonie den leeren Raum betrachtete, und zuerst seine Aufmerksamkeit auf den ihm dunkel vorschwebenden Begriff der Ausdehnbarkeit richtete, hielt er sich an das, was der sinnliche Anblick des scheinbar leeren Raumes darbot. Der Blick in weite Ferne zeigt etwas dämmerndes, düsteres, dunkles, das wie ein Gewand, wie eine Verhüllung

sich darstellt. Sehr bald mußte er bemerken, daß das Licht etwas positives ist, welches er in dem leeren Raume anzunehmen keinen Grund hatte. Nun schloß er, daß der Raum, als es noch kein Licht gab, in einer solchen Trübheit, die weder Tag noch Nacht war, verhüllt seyn mußte. Und so hatte er die Erstgeburt desselben, den Erebus, die alles verhüllende Düsterheit gefunden. Wiederum wenn er seine Augen auf die Tiefe des blauen Himmels richtete, sah er Klarheit und Heitre, die jener alles verhüllenden Düsterheit entgegengesetzt war, aber doch nicht von der Sonne ausgehen konnte, welche nur Helligkeit, aber nicht Heiterkeit der Luft hervorbringt. Das Daseyn dieser Klarheit und Heiterkeit nun zu erklären, die wieder als eine Eigenschaft des bloßen Raumes erschien, mußte er fragen, wie jene Düsterheit weggeschaft worden wäre. Und nun kam ihm der Begriff der Bewegung, als der zweite in der Vorstellung des Raumes begründete ursprüngliche Begriff, aber ohne daß er sich desselben rein bewußt worden wäre, zu Hülfe, indem er die Erscheinung der wirklichen physischen Trübheit, des Nebels, beobachtete, der, wenn er sich gesenkt und niedergelassen hat, in der oberen Luft Klarheit und Heiterkeit zurückläßt. So gab er nun dem Erebus die *Núξ*, das sinken, zur Gemalin, und auf diese Weise hatte er eine richtige Zeugung erlangt. Sein Philosophem war also ganz einfach, und so zu sagen handgreiflich: die verhüllende Düsterheit mit dem sinken verbunden, erzeugt Klarheit und Heiterkeit. Sie sehen also wohl, mein verehrter Freund, daß ich gar nicht so abstracte Be-

griffe bey jenem alten Philoſophen vermuthet habe, wie es Ihnen ſchien. Erlauben Sie mir nur noch hinzuzufügen, daß ich die Idee einer männlichen und weiblichen, einer activen und paſſiven Nacht, auf welche Sie hinweiſen, für unzuläſſig halte, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil dieſe Idee durchaus zu dem Problem nicht paßt. Nacht mit Nacht, kann nur wieder Nacht, nicht aber das Gegentheil, Klarheit und Heiterkeit erzeugen. Sie ſcheinen dieſes ſelbſt ſehr wohl zu fühlen: aber die Antwort, die Sie darauf geben, Apollo und Diana, die Sie urſprünglich für Sonne und Mond gehalten wiſſen wollen, ſeien ja auch von der Latona geboren worden, genügt mir nicht. Erſtens gebe ich die urſprüngliche Identität derſelben mit Sonne und Mond nicht zu; und zweitens, wenn ich auch dieſe Identität einräumen wollte, würde das Beyſpiel nichts beweiſen, da nicht die Latona allein, oder von einem andern Weſen gleicher Natur, ſondern von dem Juppiter, mithin von einem ganz verſchiedenartigen Elemente den Apollo und die Diana geboren hat. Beiläufig bemerke ich noch, daß ich von einer theogoniſchen Bedeutung der Nacht bey dem Homer, (durch einen Druckfehler iſt die Stelle nicht richtig angegeben: ſie ſteht Ilias XIV. 259.) auch nicht die geringſte Spur entdecken kann. Die Nacht heißt dort die Bezwingerin der Götter und Menſchen, δμήτειρα θεῶν καὶ ἀνδρῶν, und wie hierin, oder in dem, was dort weiter von der Nacht geſagt wird, daß ſie den Schlaf vor dem Zorne des Juppiter beſchützt habe, eine theogoniſche Idee liegen ſolle, iſt mir unerklärbar.

S. 181. ſcheinen Sie meine Erwähnung des Ogen gegen mich aufſtellen zu wollen, indem Sie bemerken, daß dieß eine ganz andere Koſmogonie gebe, als die iſt, welche wir bey dem Heſiodus finden. Sehr Recht haben Sie hierin: aber gerade das iſt es, was ich ſagen wollte, nur daß ich mich vielleicht zu kurz ausgedrückt habe, um es deutlich genug zu ſagen. Meine Meinung nehmlich war dieſe. Was hier Okeanos vom ſchnellen ergießen der Gewäſſer genannt wird, wurde in einer andern Koſmogonie anders erklärt, und dort leitete man dieſen Namen von dem urſprünglichen Ey, aus welchem alles entſtanden wäre, ab.

Ich komme zu einem dem Anſcheine nach ſchwierigern Puncte. Himmel und Erde erzeugen den Ocean, den Erguß der Urgewäſſer. Dieß, ſagen Sie, würde Ihnen verſtändlicher ſeyn, wenn vorher die Tiefe, Pontus, ſchon als feuchte Tiefe geſetzt wäre, weil ſo die Erde mit ihrer Qualität des feuchten eher als Mutter des großen Urwaſſers gedacht werden könnte, was nicht ſo gut angehe, wenn man mit mir das πέλαγος als nicht zum Urtexte gehörig ausſondere. Zuförderſt antworte ich hierauf das, daß, wenn wir mit dem Homer, deſſen Worte ich angeführt habe, annehmen, aus dem Ocean ſey alles Meer, alle Flüſſe, alle Quellen entſprungen, die Feuchtigkeit nicht vor dem Ocean dageweſen ſeyn kann. Allein man könnte einwenden, das ſage Homer, nicht aber Heſiodus: folglich ſey es ein anderer zur Heſiodiſchen Theogonie nicht gehöriger, und daher auch nichts beweiſender Mythus. Indeſſen ich habe ihn auch nicht als für ſich beweiſend angeführt,

ſondern bloß als übereinſtimmend mit der Heſiodiſchen Lehre. Und daß dieſe eben daſſelbe enthalte, ſchließe ich daraus, weil es inconſequent ſeyn würde, bey der Erzählung von der Bildung der Erde den Höhen nicht die Tiefen, ſondern das Waſſer entgegen zu ſetzen, und dann noch beſonders das größte Waſſer durch eine andere Generation erzeugen zu laſſen, dagegen alles im beſten Zuſammenhange iſt, wenn die Erde für ſich ſelbſt bloß ihre Geſtalt, Höhen und Tiefen, in Verbindung mit dem Himmel aber das Gewäſſer erzeugt. Aber Sie ſcheinen an dieſer letztern Erzeugung ſelbſt einen Anſtoß genommen zu haben, und dieſen zu beſeitigen erkenne ich allerdings für meine Schuldigkeit. Denn es kann befremdend ſcheinen, daß die Erde noch zu Hervorbringung des Oceans nöthig ſchien, zumal wenn ſie meiner Annahme gemäß unbewäſſert gedacht wird, da es genug war in dieſem Falle den Himmel allein für den Vater des Oceans auszugeben. Hierüber glaube ich folgenden Aufſchluß geben zu können. Die Erde war vorhanden mit ihren Höhen und Tiefen: der Himmel ebenfalls: nicht minder beſtand die Sage von einer alles überſchwemmenden Waſſerfluth, die ſich nach und nach verlaufen und in die Tiefen zurückgezogen habe. Das Problem war alſo, wo das Waſſer hergekommen ſey. Nun giebt die bloße Betrachtung der Natur, bey welcher allein ſtehen zu bleiben jene Philoſophie genöthigt war, nur zwey Antworten. Erſtens aus Quellen. Aber woher kommen dieſe? Aus einem großen Waſſerbehälter, iſt das einzige, was jene rohe Kunde der Natur erwiedern kann. Aber woher kommt das Waſſer

in dieſen Behälter? Hier würde es keine Antwort geben wenn nicht die Beobachtung der Natur noch einen andern Weg zeigte, der befriedigender iſt: vom Himmel. Denn hier ſehen wir wirklich das Waſſer ſich erzeugen, und auf die Erde herabkommen. So ſchien alſo durch dieſe letztere Antwort das Problem zureichend gelöſt. Allein das Waſſer, welches vom Himmel kommt, iſt bloß Regen, noch kein Ocean, keine alles bedeckende Fluth. Um dieſe möglich zu machen, muß auch die Erde etwas beytragen, indem ſie den Behälter hergiebt, welcher dieſe Fluth faſſe. Und ſo iſt der Ocean der Sohn nicht bloß des Himmels, ſondern auch der Erde.

Aber Sie ſtellen mir noch eine andere Doppelfrage entgegen. Wenn der Ocean ſchon ein allgemeines fließen iſt, wozu noch eine Περη, eine Fluonia, ein ſecundäres, partielles fließen? Dieſes ſecundäre und partielle fließen aber angenommen, wie kann der Ocean der Bruder deſſelben ſeyn, da er vielmehr deſſen Vater heißen müßte? Ich hatte mich wohl nur zu kurz ausgedrückt, wenn ich zu dieſen Fragen Veranlaſſung gab, und ich hoffe zeigen zu können, daß nichts weniger als ein Widerſpruch entſteht. Der älteſte der Titanen iſt der Ocean, die große Waſſerfluth. Die Erſcheinungen, welche dieſelbe begleiten, ſind die Geſchwiſter des Ocean, die Zerrüttung und das durcheinandergeworfenwerden aller Dinge. Dieſes beſteht in dem aufſteigen aus der Tiefe, und im hinabſtürzen, Τπερίων und Ἰαπετός; im fortgeſchwemmt und im auseinander geſchwemmt werden, wobey, wie ich aus-

drücklich gesagt habe, der gemeinsame Begriff der des fortgetriebenwerdens ist, die Verschiedenheit aber darin besteht, daß einiges seine Substanz dabey behält, Θεία, anderes sie verliert und aufgelöst wird, Ῥεία; im ansetzen und befestigen und im aufregen und beweglich machen, Θέμις und Μνημοσύνη; im reinigen und wegschaffen des unnützen, und im an sich ziehen und herbeyschaffen des nützlichen, Φοίβη und Τηθύς; endlich im allmäligen vollenden und herstellen eines bleibenden Zustandes, Κρόνος. Auf diese Weise werden Sie leicht bemerken, wie jener scheinbare Widerspruch gänzlich verschwindet, indem der Ocean bloß die Wasserfluth bedeutet, die Rhea hingegen das aufgelöst werden der Substanz einer Sache. Und eben dieser Begriff ist auch S. 16. noch einmal angegeben worden, wo von der Verbindung der Rhea mit dem Kronos die Rede ist. Daß, wenn dieser letztere ἀγκυλομήτης genannt wird, der in sich selbst zurückgezogene verborgene Gott bildlich bezeichnet werden solle, kann ich nicht zugeben. Erstens habe ich schon oben erklärt, daß die Bilder nur ein Nothbehelf der bildenden Kunst sind, die keine andere Schrift hat, womit sie Begriffe bezeichnen könnte; und folglich wäre es ja ein wahrer Rückschritt, wenn der, welcher sich der Worte bedienen kann, seine Rede erst in jene Sprache übersetzen müßte, die aus Mangel an Worten zu einem andern Mittel ihre Zuflucht nehmen muß. Ueberdieß gestehe ich nicht einmal recht einsehen zu können, wie dem Kronos das Prädicat des in sich selbst zurückgezogenen verborgenen Gottes zukommen solle. Ἀγκυλομήτης heißt, was

das Wort sagt, der krumme Rathschläge hat, d. i. der seine Absichten klug und listig durchführt. Daher auch dem Prometheus dieses Beywort mit nicht geringerem Rechte zukommt.

Bey den hundertarmigen Riesen Kottos, Briareus, und Gyes bin ich Ihnen sehr vielen Dank schuldig, daß Sie mir einen bessern Weg gezeigt haben. So wenig ich auch sonst auf die Erklärungen der alten Mythologen gebe, so glaube ich, haben sie hier doch etwas von dem wahren gesehen. Und gern gebe ich daher meine Erklärung auf, deren Schwierigkeiten in dem Kampfe der Titanen, und vollends in dem Mythus des Homer Ilias I. 396. ff. sich schwerlich möchte beseitigen lassen. Indessen so sehr ich auch jetzt einsehe, daß durch diese Riesen am natürlichsten der Winter bezeichnet wird, so kann ich doch der Ansicht, die Sie von ihnen einzeln haben, nicht völlig beystimmen. Den Sturmwind erstens glaube ich ausschließen zu müssen, theils weil er ein weniger wesentlicher Theil des Winters ist, theils weil die Erzeugung der Winde und Stürme noch besonders in der Theogonie aufgeführt wird. Die eigentlichen und wesentlichen Stücke des Winters, die Erzeugnisse von Himmel und Erde seyn können, sind Regen, Hagel, Schnee. Denn Winter, χειμών, ist wohl hier nicht minder, wie überhaupt bey den Griechen, ziemlich eins mit bösem Wetter. Diese also scheinen unter jenen drey Namen verborgen zu liegen. Wahrscheinlich ist unter Κόττος, den man Ferius übersetzen könnte, der Hagel gemeint, und das Wort mit κόπτω verwandt. Γύης wäre

dann der Regen, was man zwar von dem digammirten *ὗω* ableiten könnte, indeſſen ſcheint es natürlicher, es für verwandt mit *γύης*, gefurchtes Land zu halten, und den furchenden, Sulcius, darunter zu verſtehen. Denn die Form *Γύγης*, die gewiß von dem Lydiſchen Könige hergenommen iſt, und auch proſodiſch ſich nicht rechtfertigen läßt, muß auf jeden Fall weichen. So bliebe Briareus, der zuverläſſigſte Stellvertreter des Winters für den Schnee übrig, und würde Gravinus überſetzt werden können, der laſtende. Auch paßte dann ſehr gut ſein anderer Name *Αἰγαίων*, Turbulus, von dem hin und her geweht werden der Schneeflocken. So kommt alles in den beſten Zuſammenhang. Es erklärt ſich, warum dieſe drey Weſen Rieſen, warum ſie vielgegliedert, Centimani, heißen; warum ſie dem Juppiter im Kampfe gegen die Titanen beyſtehen; warum Briareus mit der Kymopoleia vermält wird, indem der ſchmelzende Schnee die Gewäſſer vermehrt; endlich erklärt ſich auch der oben berührte ſo ſehr beſtrittene Mythus im erſten Buche der Ilias. Die Götter, namentlich die Juno, Neptun, und Minerva wollen den Juppiter binden: d. i. die Menſchen wollen zu ihren Arbeiten auf dem Lande, zur Schifffahrt, zu ihren bürgerlichen Einrichtungen und Beſchäftigungen die Wärme der guten Jahreszeit feſthalten, und keinen Winter haben. Aber die Beſänftigerin Thetis, welche allen Streit in Ruhe und Ordnung bringt, ruft den Briareus in den Himmel, und die Menſchen müſſen es nun wohl aufgeben, das gute Wetter in ihre Gewalt zu bekommen.

Was Sie S. 165. f. in der Anmerkung über die Meliſchen Nymphen ſagen, iſt mir nicht ganz klar. So viel iſt, wie ich glaube, außer allem Zweifel, daß die μηλιάδες, ἐπιμηλιάδες (Μηλιάδαι und Μαλιάδαι kommen nicht vor, und ſind auch dem Bergler, den Sie anführen, unbekannt) nicht hierher gezogen werden können. Das zeigen die Namen ſelbſt. Aber auch überhaupt kann von Eſche, oder irgend einem Baume, und der daran geknüpften Anſchauung nicht die Rede ſeyn, wo ein ſo individuelles Bild ganz am unrechten Orte wäre. Bey dem Heſiodus muß ein ſehr allgemeiner Begriff ausgedrückt ſeyn: ſonſt würde er ſämmtliche Nymphen der Bäume, Flüſſe, Quellen erwähnt haben. Ich kann daher jene Erklärung, die ich gegeben, und die mir allein das, was hier geſagt werden mußte, zu enthalten ſcheint, nicht gegen eine andere vertauſchen, von der ich nur ſehe, daß ſie nicht her gehört.

Sie gehen zu V. 211—232 fort, und geben mir Schuld, dieſe Verſe, herausgeworfen zu haben. Allein das habe ich ja gar nicht gethan: ich habe bloß geſagt, daß in dieſen Verſen großentheils neuere Mythen durcheinandergeworfen ſind. Sie ſelbſt geben mir Recht, daß hier viel verſchiedenartiges und ungehöriges beyſammen ſey, und der unzuſammenhängende Vortrag läßt auch darüber keinen Zweifel. Deswegen aber leugne ich weder die Richtigkeit der einzelnen Mythen, noch will ich geſagt haben, daß alles neuere Erfindung ſey, ſondern bloß, daß das meiſte oder doch vieles von dem hier angehäuften nicht in jene Koſmogonie gehört,

welche Hesiodus von dem entlehnte, der das vorhergehende aufgestellt hat. Mag immer, was Sie von Ἀπάτη, Φιλότης, Ἔρις sagen, einen alten Mythus zum Grunde haben: hier, in diese physische Kosmogonie, gehört es nicht her. Und hat auch Hesiodus manches hiervon angeführt, so wie gewiß alles, was hier steht, von verschiedenen Umarbeitern der Hesiodischen Theogonie herrührt, und nur in unsern Text aus den verschiedenen Recensionen zusammengetragen ist, so ist es doch großentheils aus andern, als jener Hauptquelle des ganzen Gedichtes, entlehnt. Mehr habe ich weder sagen wollen noch können. Ich habe weder die Verse alle obelisiren wollen, noch irgend etwas der Theogonie geradezu absprechen: sondern ich sage nur, das meiste ist nicht aus der alten Kosmogonie, welche die Hauptquelle war, genommen; alles aber muß alternativ verschiedenen Umarbeitungen, der einen dieses, der andern jenes, zugeschrieben werden. Und hierin stimmen Sie auch ganz mit mir überein, nur behaupten Sie, bevor wir sagen können, das meiste sey neuerer Erfindung, müssen wir uns noch mehr in den Regionen der Vorwelt, besonders der vorhesiodischen orientirt haben. Wer wollte dieser Bemerkung im allgemeinen widersprechen, und nicht vielmehr sie sehr gegründet finden? Aber, wenn auch in manchen Fällen es völlig ungewiß bleibt, was Hesiodus oder überhaupt die Verfertiger unsrer Theogonie, aus jener Haupturkunde, was hingegen aus andern entnommen haben, so läßt sich doch sehr bald zwischen den Lehren der Haupturkunde und den in diesen

zwey und zwanzig Versen aufgestellten Zeugungen ein höchst wesentlicher Unterschied wahrnehmen. Was vorhergeht und was nachfolgt, sind nichts als physikalische Begriffe von Entstehung und Bildung der Erde. In diesen Versen hingegen kommen nur einige wenige Naturerscheinungen, größtentheils aber Affectionen und Handlungen der Menschen, nebst allerley andern in keiner Beziehung aufeinander stehenden Dingen vor. Und wenn man auch einige dieser Begriffe, wie Sie zu thun geneigt sind, als z. B. die Ἀπάτη, Φιλότης, Ἔρις für kosmogonische Ideen halten will, so sind sie doch von ganz anderer Art, als die in der Haupturkunde, und deuten mithin, wie Sie auch selbst zu glauben scheinen, auf eine ganz andere Art von Kosmogonie hin. Halten Sie diese Art von Kosmogonie für älter, als jene andere, so kommt es nur darauf an, daß Sie dieses beweisen. Mir scheint diejenige Philosophie die älteste zu seyn, die sich am nächsten an sinnliche Erscheinungen hält: darum kann ich nicht umhin jene abstractere Philosophie für neuer zu halten. Auf jeden Fall aber ist der Inhalt dieser zwey und zwanzig Verse im ganzen zu wesentlich von den Hauptlehren der Hesiodischen Theogonie verschieden, als daß er mit diesen eine und dieselbe Quelle haben könnte. Ist etwas davon aus jener Quelle geflossen, so glaube ich ist es dieses, daß die Nacht den Schlaf, die Träume, die Täuschung, die Liebe, alles sinnlich genommen, geboren habe.

Bei dem Geschlecht des Pontus freut es mich Sie im ganzen mit mir einstimmig zu finden. Allein

Κητώ glaube ich könne nicht, wie Sie wollen, die Maſſe der im Grunde des Meeres hauſenden Ungeheuer bezeichnen. Zwar ſteht der Name nicht entgegen, und κῆτος, das wahrſcheinlich Veranlaſſung zu Ihrer Vermuthung gab, kann ſogar eine Beſtätigung ſcheinen. Aber bey Deutung dieſer Namen habe ich geglaubt allemal auf das ſehen zu müſſen, was mit den übrigen vom Heſiodus aufgeſtellten Sätzen übereinſtimmt. Nun aber ſind die Töchter des Phorkys und der Keto die Gräen und Gorgonen, die ich völlig überzeugt bin, richtig gedeutet zu haben. Aber wenn auch Meerungeheuer dann und wann Wellen erregen, ſo iſt doch dort ſo deutlich von Brandung die Rede, daß die ins Meer hinausragenden Vorgebürge und Klippen unter dem Waſſer nothwendig als die währe und ſtehende Urſache der Brandung angeſehen werden müſſen.

Auch über die Nereiden denke ich anders, als Sie. Sie fragen, wenn Nereus der Meeresgrund überhaupt iſt, warum er nicht alle Töchter des Oceans zu Weibern bekomme. Die Antwort giebt Heſiodus ſelbſt V. 546 F. weil die Töchter des Oceans die Quellen ſind. Der Meeresgrund bedarf nur einer Quelle, um mit Waſſer gefüllt zu werden, und vielleicht heißt dieſe deswegen Doris, weil ſie dieſes Waſſer reichlich hergiebt. Aber wenn alle Töchter des Oceans Weiber des Nereus wären, ſo gäbe es keine Quellen auf der Oberfläche der Erde. Uebrigens kann ich an alles das, woran Sie bei den Nereiden denken, nicht denken, indem nach meinen oben aufgeſtellten Grundſätzen bloß an das gedacht werden

darf, woran zu denken bestimmter und hinreichender Grund vorhanden ist. Obelisiren thue ich hier gar nichts. Zwar sollen der Angabe nach funfzig Namen genannt seyn, und so viel sind es auch, wenn man V. 245. Σπειώ τε θοή, Θαλίη τ' ἐρόεσσα beybehält: aber dann ist Proto zweymal genannt, und es sind mithin wirklich nur neun und vierzig. Liest man hingegen, wie Valckenär aus dem Homer verbessert, Σπειώ τε, Θόη θ', Ἀλίη τ' ἐρόεσσα, so sind ein und funfzig genannt, die zwar, weil Proto zweymal dasteht, eigentlich nur funfzig sind. Da bey dem Homer zum Theil ganz andere Namen stehen, so läßt sich gar nicht ausmachen, welche Namen eigentlich Hesiodus genannt habe. Wahrscheinlich wichen die verschiedenen Ueberarbeiter der Theogonie sehr von einander ab, und die Verse die wir haben, rühren wohl nicht von einem Verfasser her. Darum halte ich es für vermessen, wenn man die Proto das eine mal mit einer andern vertauschen will: vielmehr nannte sie der eine gleich zu Anfang, ein anderer, der dort etwas anders gesetzt hatte, nahm sie weiter unten mit dem ganzen Verse des Homer auf. Ein Name aber steht in dem Verzeichnisse des Hesiodus, der schwerlich eine Deutung zuläßt, Ἀνσιάνασσα, und diesen bin ich geneigt für verdorben zu halten, was leicht geschehen konnte, da bey dem Homer mehrere Namen der Nereiden sich auf ἄνασσα endigen. Wahrscheinlich ist mir, daß es heißen muß Ἀνσιάνειρα.

Bey der Iris fragen Sie, ob nicht auch an den Bogen und das Geschoß der zürnenden, und an den

Lichtbogen der versöhnten Gottheit zu denken sey. Daß ich dieß bestimmt verneinen muß, werden Sie nicht befremdend finden. Hesiodus und sein Vorgänger wollen die Entstehung des Regenbogens erklären: weiter nichts: was geht es sie also an, ob man mit einem andern Bogen schießen könne, oder ob der Regenbogen auch einmal als Zeichen der versöhnten Gottheit anzusehen sey?

Sie gehen zu den Graen, den Gorgonen, dem Perseus, dem Chrysaor fort, wobey Sie auf die von Ihnen in der Symbolik, und von Schelling in der Abhandlung über die Samothracischen Gottheiten gegebenen Andeutungen verweisen. Den letztern erlauben Sie mir gänzlich zu übergehen. Denn da die Orientalisten mit seinen Etymologien nicht zufrieden sind, so halte ich es nicht für gerathen, auf unsicherem Boden etwas zu bauen. In Ihren Deutungen verkenne ich weder die Umsicht, noch den Scharfsinn; aber überall tritt mir der furchtbare Spruch das ist entgegen, der mich allemal wie mit einem Zauberstabe berührt, und in ein Labyrinth versetzt, aus dem ich keinen Ausweg zu finden weiß. Ich bin weit entfernt zu behaupten, daß dieser Ausspruch nicht oft sehr wahr seyn könne; aber wenn ich ihn für wahr halten soll, muß er mir streng erwiesen werden, und darf nicht auf der Voraussetzung beruhen, daß wo dasselbe oder ein ähnliches Merkmal angetroffen wird, auch dieselbe Sache gemeint sey. Diese Voraussetzung aber, die meiner Ueberzeugung nach schon von den ältesten Zeiten an die Quelle aller Verwirrung und

Dunkelheit in der Mythologie gewesen ist, hat noch ganz besonders darin eine sehr gefährliche Seite, daß man, selbst wo dieselben Namen, dieselben Personen, dieselben Erzählungen vorkommen, nicht gewiß seyn kann, ob auch derselbe Gegenstand gemeint werde, indem manche Mythen ganz verschiedene Deutungen nicht bloß zulassen, sondern wirklich gehabt haben. Diese Sache bedarf einer ganz eigenen Untersuchung, welche jedoch hier außer dem Wege liegen würde. Für jetzt kann es mir gnügen, zu bemerken, daß die Erklärungen, die ich von den Hesiodischen Mythen gegeben habe, dadurch, daß jemand diese Mythen anders deutet, gar nicht erschüttert werden können, sondern daß, um sie zu widerlegen, entweder innere Widersprüche in ihnen aufgedeckt, oder ein Widerstreit mit dem System, von welchem sie Theile sind, dargethan werden muß. So lange dieses nicht geschieht, stehen sie für sich fest, schließen aber andere Deutungen, dafern diese nach einem richtigen Princip unternommen und durchgeführt werden, nicht aus. Doch das habe ich nicht nöthig zu wiederholen, da ich mich darüber schon in meinen früheren Briefen erklärt habe, und Sie S. 181 diese Ansicht gelten lassen. Indessen scheinen Sie nicht sehr zufrieden zu seyn, daß ich diese Mythen zu ganz prosaischen Geschichten herabziehe, und warnen mich daher vor der Gefahr, den Prozeß gegen den Orient zu verlieren. Allein ich habe vor der Hand gar keinen Prozeß mit dem Orient, und kann daher weder an ihn etwas verlieren, noch ihm etwas abgewinnen. Jetzt verlange ich bloß, daß er

mich auf meinem Wege nicht störe, so lange er mich auf demselben consequent findet. Es könnte aber vielleicht einmal nöthig seyn, daß ich mich mit ihm setzte, und dann müßten die beiderseitigen Ansprüche an die Griechische Mythologie erörtert, und ihre Gränzen bestimmt werden. Dann dürfte ich den Cerberus, den Sie für die Unterwelt in Anspruch nehmen, Ihnen eben so willig überlassen, als ich ihn jetzt noch als Krater brauche.

Bey den Töchtern des Ocean, den Quellen, wünschen Sie, ich möchte zur näheren kritischen Scheidung dessen, was hier alt und neu sey, zurückkehren, indem Sie der Meinung sind, auch hier lassen sich bestimmtere Entscheidungsgründe auffinden, wenn man den alten Namen und Vorstellungsarten nachgehe. Dieser Ansicht kann ich nicht beytreten, und das um so weniger, je weniger ich bekennen muß einzusehen, wie das, was Sie von dieser Art anführen, zu Erreichung dieses Zwecks dienen könne. Daß Ἀδμήτη mit einem alten Frauennamen Ἄδμητα zusammenfällt, ist wahr: aber was hilft es, wenn auch eine andere Frau so geheißen hat? Brauchbarer möchte die Δωρὶς scheinen, und allerdings kann eine Quelle so heißen, weil die Quellen Ernährerinnen dessen sind, was auf der Erde wächst, welcher Begriff auch in den νύμφαις καρποτρόφοις, die Sie erwähnen, liegt. Aber wer möchte daraus bestimmen, ob Doris ein alter, oder ein neuerer Name einer Oceanide ist? Er kann eins so gut seyn wie das andere, sobald man nicht etwa als Princip der Unterscheidung das anneh-

men wollte, daß die alten Namen einen paſſenden Sinn gäben, die neuern aber nicht. Was würde uns aber zu einer ſolchen Vorausſetzung berechtigen? Daß übrigens auch die Ceres, ſey es in ihrer Verkleidung, oder ohne dieſelbe, Doris genannt wird, geht uns hier gar nichts an, und kann eben ſo wenig für als gegen das Alterthum dieſes Namens einer Oceanide beweiſen. Es beweiſt nur ſo viel, daß einer Göttin, welche Geſchenke giebt, der Name Doris angemeſſen iſt. Endlich nennen Sie noch die Οὐρανίη, die mit einer der Muſen gleichnamig iſt, und bemerken, die älteren Muſen ſeien großentheils von Quellen und Flüſſen benannt worden. Auch hier frage ich, was uns die Muſe helfe. Denk wenn auch eine Muſe Urania heißt, und wenn auch die Muſen Nymphen ſind, und an Quellen wohnen, wovon Sie den Grund in der Symbolik III. S. 288 angegeben haben, ſo folgt doch daraus noch gar nicht, daß die Quelle Urania eins mit der gleichnamigen Muſe ſey: und geſetzt ſie wären eins, wie ſollte daraus folgen, daß dieſer Name nun für älter als mancher andere Name der vom Heſiodus aufgeführten Oceaniden wäre? Denn was Sie als Grund für dieſen Schluß aufſtellen, die älteren Muſen ſeien großentheils von Quellen und Flüſſen benannt worden, kann ich aus hinreichenden Urſachen nicht für richtig anerkennen. Hierüber habe ich mich in einem eigenen Programm erklärt. Ich kann die Muſen übrigens nicht verlaſſen, ohne zu berühren, was Sie in der Anmerkung zu Ihrem Briefe S. 184. ſagen, es ſcheine eine patro-

nymische Form Ἰναχὼ gegeben zu haben. Hier glaube ich hat Schweighäuser ganz recht. Die Stelle in den Hortis Adonidis S. 263. b. heißt so: οἱ δὲ Ἴωνες αὐτὴν εἰς ȣν ἐποίȣν, Σάπφȣ̃ν καὶ Λητȣ̃ν, ὡς δηλȣ̃σιν αἱ χρήσεις. Ἡρωδιανὸς ἐν τῇ πρώτῃ ἱςορίᾳ ȣ̃τως· τὴν Ἰναχȣ̃ν, ἀπὸ τῆς εὐθείας τῆς Ἰναχὼ γεγονέναι· καὶ πάλιν ἀπὸ τῆς εὐθείας τῆς Βȣτώ· ὁμοίως καὶ παρ' Ἱππώνακτι, πῶς παρὰ Κυψȣ̃ν ἦλθε. Daß hier nicht Herodian angeführt werde, wie Sie zum Plotin in der Vorrede S. 32. f. meinen, zeigen die vorhergehenden Worte, ὡς δηλȣ̃σιν αἱ χρήσεις, aus welchen man sieht, daß statt Ἡρωδιανὸς gleich Ἡρόδοτος zu lesen, und die Stelle so zu schreiben ist: φησὶ γὰρ Ἡρόδοτος ἐν τῇ πρώτῃ ἱςορίᾳ ȣ̃τως· Ἰȣ̃ν τὴν Ἰνάχȣ, ἀπὸ τῆς εὐθείας τῆς Ἰώ· καὶ πάλιν ἀπὸ τῆς εὐθείας τῆς Βȣτὼ, Βȣτȣ̃ν. Dieses Ἰȣ̃ν führen auch andre aus dem Herodot an, wie z. B. Gregorius de dial. S. 427. wo Schäfer nachzusehen, und Const. Lascaris in seiner Grammatik in dem Kapitel von der vierten Declination: Ὅθεν καὶ Ἀργȣ̃ν εὑρήσεις παρὰ Ἀπολλωνίῳ τῷ ποιητῇ, καὶ παρὰ τῷ Ἰωνικωτάτῳ Ἡροδότῳ Ἰȣ̃ν τὴν Ἰνάχȣ καὶ Λητȣ̃ν. Ἀργȣ̃ν steht, so viel ich mich erinnere, jetzt nicht mehr im Apollonius. Aber in der Stelle aus dem Hipponax hat Ihre Conjectur Καλυψȣ̃ν meinen vollen Beyfall. So stellt Eustathius Καλυψȣ̃ν und Ἰȣ̃ν zusammen, den schon Valckenär zum Herodot II. 156. S. 181. a. angeführt hat.

Was Sie mir in Ansehung des Perseus entgegensetzen, kann ich mir recht gut ohne Nachtheil für

meine Behauptungen gefallen laſſen. Mag man immer mit dem Namen Perſeus myſteriöſe Begriffe verbunden haben: das hat man ja wo nicht mit allen, doch mit den meiſten mythologiſchen Perſonen gethan. Die Form φέρσε aber kann mich vollends nicht wankend machen, da φέρειν und πέρθειν ohne Zweifel von einer Wurzel ſtammen, und φέρσαι der regelmäßig formirte Aoriſt von φέρειν iſt. Wenn Sie daher meinen, gerade hier könne man meine Behauptung, die Namen der Heſiodiſchen Theogonie ſeien Griechiſch, recht ſehr in Anſpruch nehmen: ſo möchte ich das eben hier am wenigſten zugeben. Indeſſen darum will und kann ich mich nicht ſtreiten. Denn was Sie ſagen, daß viele dieſer Namen nur Griechiſche Formationen und Umbeugungen ſind, bin ich ſo weit entfernt leugnen zu wollen, daß ich darüber nicht den mindeſten Zweifel hege. Allein ich habe mich vielleicht nicht deutlich genug ausgedrückt, wenn ich Ihnen Veranlaſſung gab zu glauben, ich wollte den orientaliſchen Urſprung vieler Namen in Zweifel ziehen. Nicht dieſes wollte ich, da ich vielmehr glaube die ganze griechiſche Sprache ſelbſt ſtamme aus dem Orient her, ſondern nur das iſt meine Meinung, wie ich bereits oben geſagt habe, daß die Namen von den Griechen in der Mythologie ſo behandelt worden ſind, als wären ſie urſprünglich Griechiſch, d. h. daß man ihnen die Bedeutungen untergelegt hat, welche dieſe Namen vermöge der Griechiſchen Sprache haben müſſen oder können. Und das bewährt ſich dadurch am ſicherſten, daß, wo die Griechen nun auf jene Namen fortgebaut

haben, sie so ganz Griechische Namen geben, daß man vergeblich nach deren Ursprunge im Oriente suchen würde. Uebrigens kann ich den Schluß nicht zugeben, mit dem Sie Ihre Bemerkung endigen: wenn die zwey Wesen Perses und Perseus aus einer Namenswurzel erwachsen seien, so gehören sie auch beide dahin, wohin ich das eine setze, nehmlich an den Himmel. Dieser Schluß würde nur dann richtig seyn, wenn der Begriff des Himmels schon in der Namenswurzel enthalten wäre: aber da diese bloß den ganz fremdartigen Begriff des durchwandelns, durchdringens hat, so kann ja dieser Begriff auf alles andere, was man durchwandern kann, eben so gut als auf den Himmel passen.

Die *Ἠὼς* als Schwester der Sonne zu denken, weil die Morgenröthe der Sonne gleichsam die Hände reicht, hat freilich an sich keine Schwierigkeit: aber eine bedeutende Schwierigkeit entsteht, wenn man sich erklären soll, wie Sonne, Mond und Morgenröthe als drey Kinder derselben Eltern zu denken seien. Daß man Sonne und Mond von denselben Eltern erzeugt werden ließ, ist ganz consequent und passend gedacht. Dieses sind ähnliche und verwandte Wesen; beides Himmelskörper; beides leuchtende Körper. Was aber ist die Morgenröthe? Weder ein Körper, noch überhaupt etwas für sich bestehendes, sondern nur das von der Sonne sich am Horizonte des Morgens verbreitende Licht, mithin etwas zur Sonne gehöriges, und nicht von ihr unterschiedenes, am wenigsten etwas so unterschiedenes, daß es als Schwester der Sonne,

und nicht vielmehr als deren Tochter auftreten müßte. Und warum ist ferner, wenn die Morgenröthe ein so seltsames Vorrecht erhielt, die Abendröthe ganz vergessen worden? Endlich aber sehen wir noch zum Ueberfluß die wahre Morgenröthe in der Person des Phaethon erscheinen, und zwar nun, wie es natürlich und vernünftig ist, als Sohn der Sonne. Diese Gründe, so wie nicht minder die Söhne der Eos, Memnon und Emathion, sind es, welche mich bestimmt haben zu sagen, daß die Eos ursprünglich das frische Wehen der Lüfte, wie auch der Name zeigt, bedeute. Da aber dieses am Morgen beym Aufgange der Sonne am merkbarsten und auffallendsten ist, wurde mit dem Namen die Vorstellung des ersten Morgens, und sodann der Morgenröthe verbunden.

Die physiologischen Erklärungen, die Sie bey der Styx und ihren Kindern anwenden, lasse ich dahin gestellt seyn. Diese Art von Erklärung ist von den Griechen sehr häufig, und nur gar zu häufig gebraucht worden. Aber sie ist neuerer Zeit eigen, und gehört nicht in das System, welches bey dem Hesiodus zu Grunde gelegt ist.

Die Hekate möchten Sie lieber von ἑκάς ableiten, und dabey an das fernhinwirken denken, so daß niemand weiß woher die Wirkung komme, und wie sie vor sich gehe. Ich kann dieser Ableitung aus dem Grunde nicht beytreten, weil alles, was nur immer von der Hekate berichtet wird, so offenbar auf den Begriff des zulassens hinweist, daß mir kein Zweifel

übrig bleibt, der Name müsse von ἑκηι abgeleitet werden. Hesiodus selbst hat deutlicher und vollständiger, als irgend ein anderer der Alten, das Wesen der Hekate erklärt, und in allem, was er sagt, liegt diese Vorstellung der Zulassung so klar da, daß man deutlich sieht, er habe selbst nichts anders als dieses ἑκηι erklären wollen. Um so eher glaubte ich einer weitläuftigern Erörterung über die Hekate, die Sie vermissen, überhoben seyn zu können. Ohne dieß würde dieselbe außer meinem Wege gelegen haben, wie sie auch jetzt mir außer dem Wege liegt. Allein darauf, daß Sie auch den Apollo Ἑκατος aus jener Namenerklärung gedeutet haben wollen, antworte ich Ihnen sehr gern, daß ich die gewöhnliche Erklärung, der fernhintreffende, auch bey dem Apollo, wie bey der Diana, die nicht mit der Hekate zu verwechseln ist, sehr in Zweifel ziehe. Wie kommt es, daß man ἑκατος, ἑκηβόλος, ἑκατηβόλος, ἑκατηβελέτης, ἑκάεργος überall von dem Apollo, und einen Theil dieser Worte auch von der Diana, nirgends hingegen ein ähnliches Beywort, das mit τῆλε zusammengesetzt wäre, findet? Mich dünkt, dieß könne wohl nicht bloß Zufall seyn. Daher haben wir uns wohl von den Grammatikern etwas weiß machen lassen, wenn wir bisher an das weit hin oder von weitem her treffen, und nicht vielmehr an die ἀγανὰ βέλη, die sanften Pfeile dachten, wodurch beyde Geschwister den Menschen einen ruhigen schmerzlosen Tod nicht sowohl zufügen, als vergönnen, so daß beide Gottheiten eigentlich als die günstigen bezeichnet werden,

deren Pfeile gnädig sind, sie mögen einen sanften Tod, oder auch, wie die der Diana, Linderung anderer Schmerzen gewähren.

Es folgen die Kroniden; bey denen ich den Widerspruch, den ich erfahren würde, wohl vorausgesehen habe, vorzüglich bey der Here. Ich hätte gewünscht, mein verehrter Freund, wenn Sie meine Ansicht, wie ich wohl denken konnte, nicht billigten, daß Sie sie widerlegt hätten. Allein statt dessen fragen Sie mich nur, mir sey also die "Ηρη nicht mehr die erste Hera, Herrin und Hausfrau, welche Ideen doch Böttiger so überzeugend aus dem Grundbegriffe der Ehe erwiesen habe. Durch diese Frage schieben Sie mir den Beweis zu, den ich aber zu führen nicht nöthig finde, da ich durch die bloße Frage mich nicht für angegriffen ansehe. Allerdings beantworte ich sie schlechtweg mit Nein, und wiederhole meine Behauptung, unter dem Namen "Ηρη sey in jener alten Urkunde, die ich deutete, und aus der die Hesiodischen und Homerischen Mythen genommen sind, der gesellschaftliche Zustand gemeint. Was aus dieser Here später geworden ist, geht mich hier nichts an. Daß der Begriff der Ehe ganz nahe liegt, indem er schon in dem Begriffe des gesellschaftlichen Zustandes enthalten ist, leuchtet ein, und ich glaube daher um so mehr, ohne Herrn Böttiger zu widersprechen, oder mich durch die vielen Junonen schrecken zu lassen, die Sie gegen mich aufführen, zu dem Zeus fortgehen zu können. Denn bey der Vesta habe ich bloß zu bemerken, daß ich, wer immer die stata mater gewe-

sen seyn mag, diesen Nämen bloß als auf die *Isin* völlig passend, gewählt habe. Auch bey dem Juppiter nun fragen Sie mich, ob er mir also nicht mehr der Herrgott, Gottvater, vorzugsweise sey. Nein: denn er ist es mir nie gewesen, und war es auch dem alten Verfasser der Hesiodischen Kosmogonie nicht, der von Göttern, als Göttern, gar nichts weiß. Denn wenn auch der Name Götter in dieser Kosmogonie vorkommt, wo findet sich, wenn wir sie nüchtern und ohne etwas, das nicht darin liegt, hienein zu tragen, erklären wollen, auch nur die geringste Spur eines Glaubens an göttliche Wesen? Ich will nicht behaupten, der Erfinder dieser Kosmogonie sey ein Atheist gewesen: aber was er geglaubt habe, wissen wir nicht. Uns zeigt er sich bloß als Philosoph, der den Grund und das entstehen aller Dinge aus natürlichen Ursachen zu erklären bemüht ist. Ihm ist daher Zeus die belebende Kraft, ein Begriff, für den der Name Fervius keineswegs zu enge ist. Aber der Begriff der belebenden Kraft ist so reichhaltig, und die belebende Kraft erscheint in so mannigfachen Gestalten, daß es noth thäte, es würde jede einzelne dieser Gestalten mit einem besondern Namen belegt. Den Juppiter mit den drey Augen, der offenbar ein Indisches Angesicht hat, muß ich mit allen theologischen Ideen, mit welchen die Mythologie so mannigfaltig versetzt ist, geradezu von der Hand weisen. Unternähme ich es, jenes Chaos von seltsam durch einander geworfenen Vorstellungsarten aufzuhellen, so wäre, das eine andere Sache. Dann würde ich zeigen müs-

sen, wie hier und da jener ursprüngliche Begriff des Zeus mit andern fremdartigen vereinigt worden sey: und das muß allerdings einmal geschehen, wenn Licht in die Mythologie kommen soll: aber nur so, daß nicht in allem alles gesucht werde, sondern bloß das rechte.

Woher der Name Ποσειδῶν wirklich gekommen, geht mich nichts an. Denn, ich wiederhole es, weit bin ich entfernt zu behaupten, was ganz augenscheinlich falsch seyn würde, die Namen der Götter seien alle Griechischen Ursprungs. Aber woher auch immer der Name Poseidon seinen Ursprung haben möge, ein Grieche mußte ihn Griechisch so formen, daß er einen dem Gegenstande angemessenen Begriff gab. Das ist Regel in der ganzen Griechischen Mythologie. Daher bedarf es für alle solche Namen einer doppelten Etymologie, einer Griechischen, und einer ausländischen. Mit der letztern aber habe ich nichts zu thun, da ich nicht, wo der Gott mit sammt seinem Namen hergeholt worden sey, sondern was der, der den Namen Griechisch formte, dabey gedacht wissen wollte, anzuzeigen habe. Der Ποσειδῶν φυτάλμιος der Argiver, den Sie anführen, kann für mich nichts beweisen: er beweist nur, daß die Argiver, wie alle Griechen aus den Zeiten, aus denen wir Urkunden übrig haben, höchst schlechte Etymologen waren, wenn sie das Wort φυτάλμιος von ἅλμη ableiteten. Andere wollten es besser machen, und nannten diesen Poseidon φοιτάλμιος, weil er in das Salzwasser zurück-

gen sey: s. Suidas in φοιτάλμιος, und Moschopulus περὶ σχεδῶν S. 193.

Darüber, daß ich den beziehungsreichen Mythus vom Prometheus in einen bloß spekulativen Vorfall verwandeln wolle, sagen Sie, möchten Sie fast mit mir zürnen. Freilich steht meine Deutung sehr prosaisch gegen die Ihrige aus, der ich den Vorzug einer sehr schöne und erhabne Idee zu enthalten, gar nicht streitig machen will. Indessen bitte ich Sie folgendes zu erwägen. Erstens ist es eine bloße Voraussetzung von Ihnen, daß Prometheus als Gott genommen worden sey. Hemsterhuys, den Sie anführen, zum Lucian T. I. S. 197. der Reitzischen Ausgabe, zeigt ja, Lucian lasse den Prometheus gar nicht mit Unrecht sich beklagen, daß man ihm nirgends einen Tempel errichtet habe. Das ganze Alterthum enthält nichts weiter, was etwa dagegen zu seyn scheint, als die Prometheen zu Athen, sodann einen ihm geheiligten Platz auf dem ritterlichen Kolonos, ferner nach einer Scholiastennachricht gemeinsame Verehrung in der Akademie mit Minerva und Vulcan, und einen Tempel in dem Haine der erstern; nach einem andern Zeugnisse eben der Art, Verehrung auf einem Berge in Arkadien, und endlich, nach einer Erzählung des Pausanias, eine Statue, welche einige für den Aesculap, andere für den Prometheus hielten. Das alles sind nun sehr luftige Beweise, durch welche nichts weiter ausgerichtet wird, als daß man an einigen wenigen Orten den Prometheus als einen Heros verehrt habe. Zu dieser Ehre aber konnte in Griechen-

land, vornehmlich in Athen ich will nicht ſagen jedermann, ſondern jedes Thier, jeder Stein, jeder alte Topf kommen; wobey ich Sie nur an den Κεραμεικὸς zu erinnern brauche. Welche Unzahl von Heroen, von denen nie ein Gebein da geweſen iſt, hat nicht die unſagliche Eitelkeit der Griechen erdacht, indem jeder noch ſo elende Winkel, von den man nicht wußte woher er ſeinen Namen hätte, ſogleich von einem Heros des Namens benannt ſeyn ſollte. Wie viel eher konnte alſo nicht einem der Sage nach durch die Erfindung des Feuers und vieler andern Künſte zum Wohlthäter der Menſchen gewordenen Manne eine Heroenverehrung zu Theil werden. Soll aber dieſe Verehrung, wie Sie wollen, ſich auf die Idee des bald lodernden, bald verlöſchenden Lebensfunkens bezogen haben: ſo würde ich das zwar ganz gerne zugeben können, ſobald es mir ſo bewieſen würde, daß die ganze Fabel vom Prometheus in allen ihren Theilen klar und unzweideutig dieſe Ideen darſtellte, was aber durch die Μηνώνη und die Fackel noch bey weitem nicht bewerkſtelligt iſt; aber demungeachtet würde ich dieſe ganze Deutung doch als in jener alten Mythologie, die ich in meiner Schrift zu erklären unternommen hatte, unzuläßig erkennen müſſen, und zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ſie dem Geiſte dieſer Mythologie, der von allem Myſticiſmus weit entfernt iſt, entgegenläuft. Ich muß mich hier vorzüglich auf den Hauptſatz beziehen, der bey allen Erklärungen, die ich gegeben habe, nie zu vergeſſen iſt, daß andere Erklärungen dadurch gar nicht ausgeſchloſ-

sen werden, indem sich durchaus überall wahrnehmen läßt, wie derselben ursprünglich ganz einfachen Erzählung oder Lehre theils durch Deutungen der Priester, theils durch Vermischung mit andern ursprünglich fremdartigen Religionsbegriffen ein ganz anderer Sinn untergelegt wurde.

Wie Sie den Ζεὺς κεράσης, den Heros Κεράων, und die Nektar und Ambrosia genießenden Götter bey dem Hesiodus in Verbindung setzen, gestehe ich, ist mir nicht klar. Der Ζεὺς κεράσης ist ein Begriff aus einer ganz andern Lehre, als die ist, welche Hesiodus darstellte: daher, wenn auch irgend eine Lehre jenen Ζεὺς κεράσης als einen Mischer des Göttertrankes dargestellt hätte, was mir nicht wahrscheinlich ist, da ich nicht weiß womit man den Nektar hätte vermischen sollen, so würde das doch den Hesiodus nichts angehen, und mithin bey ihm der Ζεὺς als Fervius unangetastet stehen bleiben.

Wie aber gar der Heros Keraon, den die Köche verehrten, hierher komme, sehe ich vollends nicht ein. Beym Athenäus wird dieser Heros nicht an der Stelle, die Sie angeben, sondern II. S. 59. C. und IV. 173. F. und beym Eustathius S. 1413, 22. der Römischen Ausgabe, erwähnt.

Vor meinen Grazien scheinen Sie S. 200 sich so zu entsetzen, daß Sie ein Kreuz machen, und mich an die Poeten und Kunstjünger verweisen. Mit diesen denke ich mich sehr leicht zu verständigen, wenn ich ihnen sage, daß die Grazien unstreitig die gelehrigsten und bildsamsten von allen Göttinnen sind, die stets mit

dem Geiſte der Zeit und dem Stande der Cultur Schritt halten. Dann, denke ich, werde mir ohne großen Widerſpruch eingeräumt werden, daß die älteſten Grazien den Leibreiz wohl eher in Federn und Muſcheln und Goldflimmern, als in dem, was auf einer höhern Stufe der Bildung Grazie genannt wurde, geſucht haben mögen. Ich will mich gar nicht auf die tättowirten Bewohnerinnen der Südſeeinſeln, oder auf unſere buntfarbigen Bauermädchen berufen, die doch gewiß beide den Grazien, wenn ſie gleich von deren daſeyn nichts wiſſen, zu huldigen meinen: aber das wird doch erlaubt ſeyn, die allerfeinſten und gebildetſten unſerer Frauen an ihre Ohrringe zu erinnern, einen Schmuck, der noch ganz aus der erſten Wildheit übrig iſt, und ſich von dem eines durch die Naſe geſteckten Ringes oder Knochens nur dadurch unterſcheidet, daß er nicht mitten im Geſichte angebracht iſt. Noch leichter aber denke ich meine Anſicht zu rechtfertigen, wenn ich mich auf die bekannte Stelle des Pauſanias IX. 35. beziehe, aus welcher deutlich hervorgeht, daß die Grazien ihren Namen von dem ſpenden der Annehmlichkeiten des Lebens überhaupt haben; daher von den Lacedämoniern nur zwey, die Berühmte und die Glänzende, von den Athenern ebenfalls nur zwey, die Mehrerin und die Anführerin, verehrt wurden.

Apollo und Diana ſind Ihnen Sonne und Mond. Wenn Sie ſich aber erinnern wollen, was Sie in der Symbolik II. 154. f. ſelbſt zugeſtanden haben, daß den alten Griechen jene Vorſtellungsart nicht gewöhnlich geweſen ſey, ſo werden Sie mir zugeben, daß ich

dieſelbe ganz bey Seite ſetzen mußte. Ob Apollo und Diana urſprünglich Sonne und Mond bedeutet haben, ging mich, der ich nur das zu erklären hatte, was die vor mir liegende Urkunde gedacht wiſſen wollte, nichts an. Und da in dieſer jene beiden Weſen bloß als Stellvertreter des Todes erſcheinen, von Sonne und Mond aber gänzlich unterſchieden werden, ſo hatte ich es bloß mit der Deutung jenes gegebenen Begriffes zu thun. Daß zu dieſem Begriffe die Prädicate paſſen müſſen, welche dem Apollo und der Diana von den Griechen, in wiefern noch nicht fremdartige Religion mit der Verehrung dieſer Götter vermiſcht worden war, beygelegt wurden, verſteht ſich von ſelbſt. Daher liegt es mir ob, den Einwurf, den Sie mir machen, und der Ihnen eine unauflösliche Schwierigkeit zu haben ſcheint, zu heben, daß Apollo im erſten Geſange des Ilias Seuchen ſende, und daher der wahre λοίμιος, δυσφόνιος ſey, gleichwohl aber bey den Arkadiern, weil er in einer Seuche Hülfe geleiſtet, als ἐπικούριος, und zu Athen als ἀλεξίκακος, nach dem Pauſanias VIII. 41, 5. gefunden werde. Wäre doch alles ſo leicht zu beſeitigen, als dieſer ſcheinbare Widerſpruch. Es iſt durchaus Regel der Griechiſchen Mythologie, jede Perſon überall nach dem, was ihr weſentlicher Begriff iſt, zu nehmen. Das, worauf dieſer Begriff angewendet wird, iſt ganz zufällig: und daher kommen, wenn man hierauf ſieht, die ſo häufigen ganz entgegengeſetzten Aemter und Beſchäftigungen und Wirkungen. Apollo iſt der Vernichter. Vernichtet er die Menſchen durch Seuchen, ſo iſt er

λοίμιος und δυσφόνιος; vernichtet er die Seuche, so ist er ἐπικούριος und ἀλεξίκακος. So kommt er noch in ganz anderen Beziehungen wieder als ein Vernichter anderer Dinge, z. B. in der Fabel von dem Admet und der Alceſtis, vor. Und als Vernichter und Abwehrer des Böſen überhaupt ſteht er vor den Thüren auf der Straße unter dem Namen Ἀγυιεύς. Darum wird er auch bey jeder Art von Unglück als ἀποτρόπαιος angerufen, und auf die entgegengeſetzte Art ſagt Kaſſandra im Agamemnon, Ἀπόλλων, ἀπόλλων ἐμός, „Apollo, mein Vernichter.“ Eine ganz ähnliche Bewandniß hat es mit dem Päan. Ganz mit Recht, glaube ich, zweifeln Sie, daß der Apollo Päan der Heſiodiſchen Theogonie angehöre: allein Sie ſcheinen mir hier überſehen zu haben, daß ich eben dieſes ſchon ſelbſt angedeutet hatte, indem ich ausdrücklich ſagte, nachmals ſey Apollo auch Päan genannt worden. Uebrigens möchte ich doch nicht mit Ihnen behaupten, der Gedanke, daß der Tod von den Uebeln des Lebens heile, ſey aus der Orphiſchen Theologie genommen, und habe nicht in allgemeiner Volksanſicht der Griechen gelegen. Dieſer Gedanke iſt allen leidenden ſo natürlich, daß er wohl nicht erſt aus der Orphiſchen Theologie geſchöpft zu werden braucht. Ich halte es daher gar nicht für mythologiſch, wenn Euripides im Hippolytus V. 1373 ſagt:

καί μοι θάνατος Παιὰν ἔλθοι,

oder Aeſchylus beym Stobäus Serm. 121.

ὦ θάνατε Παιάν, μή μ' ἀτιμάσῃς μολεῖν·
μόνος γὰρ εἶ σὺ τῶν ἀνηκέστων κακῶν
ἰατρός, ἄλγος δ' ὅδὲν ἅπτεται νεκροῖς.

Eine Menge ähnlicher Stellen geben Valckenär zu dem Verse des Euripides, und Gataker Adv. Misc. S. 508. Merkwürdig übrigens für den Begriff von Apollo und Diana ist, was Proklus in der Chrestomathie von den Gedichten, welche Päanen genannt wurden, sagt: ὁ δὲ παιὰν ἐστὶν εἶδος ᾠδῆς εἰς πάντας νῦν γραφόμενος θεούς· τὸ δὲ παλαιὸν ἰδίως ἀπενέμετο τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τῇ Ἀρτέμιδι, ἐπὶ καταπαύσει λοιμῶν καὶ νόσων ᾀδόμενος. Hier wird nun gar auch Diana zugleich mit dem Apollo als Vernichterin von Pest und Krankheit dargestellt. Wie Sie dieses erklären, weiß ich nicht, obwohl ich nicht zweifle, daß es Ihnen an einer Erklärung nicht fehlen werde: das aber scheint mir doch einzuleuchten, daß die Worte des Proklus auf die allereinfachste Weise mit der Ansicht übereinstimmen, die ich aufgestellt habe. Erlauben Sie, daß ich darüber noch einiges hinzufüge, da gerade der Mythus des Apollo und der Diana zu den allerschwierigsten gehört. Daß diese beiden Gottheiten ursprünglich Sonne und Mond gewesen seien, davon kann ich mich auf keine Weise überzeugen. Erstens erfordert jene Meinung, daß man etwas annehme, was aller Natur zuwiderläuft. Denn daß, wie Sie in der Symbolik II. 154. behaupten, der Begriff des Sonnengottes bey dem Apollo nach und nach in den Hintergrund gedrängt worden, und dagegen die Eigenschaft der Weissagung so sehr hervorgetreten sey, daß man noch einen besondern Sonnengott annehmen mußte, (und ganz dasselbige würde mit der Diana der Fall seyn) dieses halte ich für so unnatürlich, daß

ich kaum anſtehen möchte, es für unmöglich zu erklären. Götter, die man mit leiblichen Augen nicht bloß ſehen kann, ſondern täglich am Himmel ſtehen ſieht, können nicht ſo verſchwinden, daß von ihnen nichts als eine weit aus der Ferne her aufgeſuchte Eigenſchaft, über die ſie ſelbſt in Vergeſſenheit geriethen, übrig bliebe. Weit leichter kann umgekehrt ein abſtracter Begriff, wenn er in einem ſichtlichen Bilde dargeſtellt worden, ſich verlieren, und von dem Bilde ſo verdunkelt werden, daß man gar nicht mehr weiß, was eigentlich urſprünglich mit dieſem Bilde gemeint war. Zweitens würden die beiden Namen Apollon und Artemis ſo ganz aus aller Ordnung und Regel der Griechiſchen Mythologie heraustreten, wenn ſie Sonne und Mond bezeichnen ſollten, daß gar nicht einzuſehen wäre, wie dieſe Himmelskörper zu Namen gekommen ſeyn ſollten, die nicht bloß von ihrem ſichtbaren Weſen, ſondern ſogar von ihrem Weſen überhaupt kaum eine leiſe mühſam zu errathende Spur enthielten. Weit eher wollte ich mir gefallen laſſen, daß, wenn Diana der Mond ſeyn ſoll, man ſie und den Apollo als den Vollmond und Neumond deutete. Dann würden die Namen völlig der Sache angemeſſen ſeyn, und auch das Zwillingsverhältniß beider ſehr gut paſſen. Drittens endlich iſt der ganze Mythus von Apollo und Diana, wenn ſie Sonne und Mond ſeyn ſollen, ſo verworren und unklar, daß man ihn kaum einigermaaßen durch jene Methode aufhellen kann, von der ich weiter oben geſprochen habe, die ſcheinbar von dem ganz richtigen Satze ausgehet, daß,

wenn zwey Dinge einander gleich sind, und das eine derselben einem dritten gleich ist, auch das andere diesem dritten gleich seyn müsse, dabey aber nicht bedenkt, daß sie von diesem Satze einen ganz unerlaubten und logisch unrichtigen Gebrauch macht, indem sie von der Identität des Merkmals auf die Identität des Gegenstandes, dem das Merkmal zukommt, schließt. Alles dieses nöthigt mich zu glauben, daß dieser Mythus gerade von der entgegengesetzten Natur seyn, und vielmehr einen ganz abstracten Begriff enthalten müsse. Denn nur bey einem solchen ist es denkbar, wie er bey vielartiger Anwendung so vielartige Deutungen erhielt, daß man, indem man auf die einzelnen Fälle der Anwendung sah, am Ende das allgemeine, was den Grund der Anwendung enthielt, aus den Augen verlieren konnte. Jener abstracte Begriff kann nun nach dem Princip der Namenerklärung, das sich überall in der Mythologie bewährt, kein anderer seyn, als der des wandelbaren und unwandelbaren, des abnehmens und des unversehrtbleibens, oder activ, wie gewöhnlich die mythologischen Ideen, genommen, des vernichtens und des erhaltens, einer vernichtenden und einer erhaltenden Naturkraft. Von diesem Gesichtspuncte aus wird sich, wie ich glaube, das, was ich in der Abhandlung gesagt habe, noch schärfer auf folgende Weise bestimmen lassen. Die vernichtende Naturkraft ist die Ursache des natürlichen Todes: daher dieser Apollo vorsteht, indem er mit sanften Pfeilen das Leben endigt. Eben dieselbe Naturkraft vernichtet alles, was geworden ist, gutes und böses. Da-

her erscheint einmal Apollo als Urheber des bösen, und zwar in dem schon erwähnten Amte als Vorsteher des Todes, indem er Seuchen schickt; ein andermal als Abwender des bösen, indem er Seuchen, und jedes andere Uebel, vernichtet. Weil aber nichts absolut untergeht, sondern immer an die Stelle des vernichteten etwas anderes tritt, mithin bey jedem sich ereignenden Untergange einer Sache vorauszusehen ist, daß etwas anderes darauf folgen werde, so ist Apollo auch zugleich Vorsteher der Weissagung, und zwar wie der Mythus ganz richtig sagt, nicht weil er selbst wüßte, was kommen würde, (denn er weiß nichts) sondern weil der Zeus, die lebendige Kraft, die das, was kommen soll, erzeugt, es ihm sagt: mit andern Worten, aus dem Untergange läßt sich voraussehen, daß die stets rege Lebenskraft der Natur etwas anderes hervorbringen werde. Daher sagt Aeschylus:

πατρὸς προφήτης δ' ἐξὶ Λοξίας Διός.

S. Macrob. Sat. V. 22. Mit diesem Amte eines Verkündigers dessen, was Zeus im Sinne hat, hängt nun auf eine ganz natürliche Weise die Vorsteherschaft der Dichtkunst zusammen, da auch die Dichter von Gott begeistert das verborgene und künftige ahnden, ja da ursprünglich nur die Diener und Priester der Götter Dichter waren. Artemis, als die erhaltende Naturkraft, durch welche trotz aller scheinbaren Vergänglichkeit doch das ganze unversehrt bleibt, ist nun überhaupt Vorsteherin alles dessen, was unversehrt ist oder seyn soll: also zuerst der Jungfrauschaft, wes-

halb sie auch selbst Jungfrau ist; zugleich aber auch der Geburten, weil dadurch das Geschlecht erhalten wird, und vor dem Untergange bewahrt. Von diesem Amte dürften sich wohl ihre Pfeile, als Symbole der Geburtsschmerzen herschreiben. Auch dieses sind sanfte Pfeile, da sie die Geburt zu Tage fördern, und so das Geschlecht erhalten. Weil aber oft auch die Geburt den Frauen den Tod bringt, mag wohl der Artemis das außerdem ihrem Wesen fremde tödten der Frauen beygelegt, und dann überhaupt auf den natürlichen Tod derselben ausgedehnt worden seyn, indem durch Misdeutung des Mythus beiden Geschwistern nach ihrem Geschlecht der natürliche Tod der Männer und der Frauen beygemessen wurde. Da die Geburtsschmerzen durch die Geburt aufhören, so ist es ganz in dem Geiste der alten Poesie gedacht, dieses aufheben und vernichten der Geburtsschmerzen durch das erlegen reißender Thiere zu bezeichnen, und so ist denn die "Αρτεμις θηροφόνη nichts anders als die Vernichterin der Geburtsschmerzen. Auf diese Art wurde sie, wie es scheint, zur Jägerin, und, ohne weitere Rücksicht auf die metaphorische Bedeutung dieser Benennung, zur Vorsteherin der Jagd. Wiederum aber paßte ihr Name, als der erhaltenden Naturkraft, auch auf die Ephesische Göttin, welche die gesammte Natur vorstellt, und so erschien die Artemis als die Natur, aber nur in sofern, als derselben das Prädicat der Erhalterin zukommt. Ein ähnliches ganz orientalisches Symbol ist die "Αρτεμις ταυροπόλος, die, nach einem Fragmente des Apollodor,

als Stier alles umkreiset. Wahrscheinlich war auch sie die Göttin der starken, überall befruchtenden und alles erhaltenden Natur, und in dieser Eigenschaft hieß sie mit Recht Ἄρτεμις. Wie wenig aber die Griechen sich um den wahren Sinn des Mythus bekümmerten, zeigt eine Stelle des Sophokles im Ajax V. 172. In der Orphischen Theologie, die auf Pantheismus hinausläuft, mußte es genug Beziehungen geben, in welchen auch die Sonne Ἀπόλλων genannt werden konnte. Daher denn auch Orpheus lehrte, (Fragm. p. 486):

ἥλιος, ὃν καλέουσιν Ἀπόλλωνα κλυτότοξον
Φοῖβον ἑκηβελέτην.

So ist eine dieser Beziehungen in folgenden Versen angedeutet: (Fragm. p. 463).

τήκων αἰθέρα δῖον, ἀκίνητον πρὶν ἐόντα,
ἐξανέφηνε θεοῖς Ὄρον κάλλιστον ἰδέσθαι,
ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

Dadurch war aber schon der Weg gebahnt, die Schwester desselben mit dem Monde in Beziehung zu bringen, obwohl hiervon in den Orphischen Fragmenten nichts vorkommt. Aus dieser Lehre nun, vermuthe ich, habe sich nach und nach, als sie, durch die Philosophen vorzüglich, anfing mehr bekannt zu werden, die Vorstellung gebildet, die man bey den neuern findet, daß Apollo und Diana Sonne und Mond bedeuten. Doch genug hiervon.

Es folgen Mars und Minerva. Von Mavors habe ich eine aus dem Lateinischen genommene Etymologie angegeben, ob die wahr oder nicht, mögen

die entſcheiden, welche das Etruſciſche, das wir noch ſo wenig kennen, beſſer zu beurtheilen verſtehen. Daher muß ich freilich die Frage, wo wir mit dem alten Mamers hinſollen, unbeantwortet laſſen. Aber was hat das mit dem Mythus zu thun, wenn man einen Namen aus einer noch ſehr unbekannten Sprache zu deuten ſich nicht getraut? Bey der Minerva fragen Sie, ob ich in dem ἐκ κορυφῆς des Homeriſchen Hymnus etwas unhomeriſches finde. Allerdings: und das, wie ich glaube, mit um ſo größerm Rechte, da in einem Fragmente der Theogonie bey dem Galen, das Ruhnkenius zu V. 927 behandelt, παρὰ κορυφὴν ſteht, was Näke nicht beachtet hat, deſſen mythologiſche Anſichten übrigens, die Sie nicht theilen mögen, ich nicht tadeln kann.

Bey dem Vulcan ſcheinen Sie ſich ſehr zu wundern, daß ich den Phthas, den großen Gott von Memphis, ſo tief erniedrige. Die Vorrathskammer von Waffen, welche Sie mir in dieſem einen Aegyptiſchen Worte zeigen, ſchreckt mich im geringſten nicht. Den Phthas laſſe ich in Ehren: denn ich habe von dem Hephäſtos der Griechen, nicht von dieſem Aegyptiſchen Gott geredet. Der Griechiſche Hephäſtos ſpielt gar keine ſo große Rolle unter den Göttern; er wird gar nicht ſo häufig und in ſo hohem Grade verehrt, wie viele andere; er hat durchaus keinen höhern Rang, als ich ihm gegeben habe. Wenn in den Lehren der Myſterien, oder in den Syſtemen einiger Philoſophen ihm ein weiterer Wirkungskreis zugeſchrieben wird, ſo hat das mit der alten Koſmogonie, welche uns bloß

ächt Griechiſche Begriffe giebt, „nichts zu ſchaffen, und da ich dieſe Koſmogonie, nicht aber jene myſtiſchen Lehren zu erklären hatte, konnte ich auch auf das keine Rückſicht nehmen, worauf in jener Koſmogonie nicht gedacht wurde.

Eben ſo geht es mir mit dem Mars und der Venus. „Wenn der alte Römer," ſagen Sie, „in „der Circenſiſchen Pompa den Mars der Venus geſellte, ſo erinnerte das an höhere Begriffe von beyden, an Begriffe, die aus Pelaſgiſchen Prieſterlehren ſtammten, und im Samothraciſchen Syſtem „war Harmonia auch koſmogoniſch genommen." Ich muß offenherzig geſtehen, daß dieſes in der Mythologie ordentlich einheimiſch gewordene Wort erinnern, ſo wie mehrere gleichbedeutende Ausdrücke, mir allemal eine ſehr unangenehme Empfindung macht. Denn es enthält nichts als den höchſt unklaren und unbeſtimmten Begriff, daß etwas mit etwas anderm in einer Beziehung ſtehe: ob aber dieſe Beziehung Identität, Abſtammung, Verwandſchaft, Aehnlichkeit, oder was ſonſt ſey, erfährt man dadurch nicht: und darauf kommt doch alles an. Geſetzt nun, daß die Verbindung von Mars und Venus in der Circenſiſchen Pompa wirklich, wie Sie meinen, aus einer Pelaſgiſchen Prieſterlehre abſtammt, wovon ich jedoch den klaren Beweis noch vermiſſe, was hat das mit dem Heſiodus zu ſchaffen? Daß Sie des Empedokles Philoſopheme, und das Geſchwätz des Julian hier nicht herziehen wollen, billige ich recht ſehr: aber nun fahren Sie fort: „wenn aber Heſiodus hier nach Sa-

„mothraciſcher Anordnung dem Mars die Venus als „Gattin geſellt (Symbolik II. 501) dann ſind wir „doch wohl berechtigt, anzunehmen, daß auch Sa„mothraciſche Vorſtellungen in dem Weſen ſelbſt ver„borgen liegen.“ Wo, frage ich Sie, nennt Heſiodus die Venus Gattin des Mars? Nichts ſagt er, als, ſie gebar ihm den Phobos, den Deimos, und die Harmonia. Aber das konnte ſie ja auch, ohne ſeine Gattin zu ſeyn. Daß ſie ſeine Gattin geweſen ſey, ſchließen Sie in der Symbolik daraus, daß V. 945 die Gattin des Vulcans eine Grazie iſt. Aber muß denn, wenn Vulcan nicht der Gatte der Venus iſt, darum Mars es ſeyn? Kann ſie denn nicht, wie andere Göttinnen, auch gar keinen Gatten haben? Einen ſolchen Schluß zu wagen, habe ich nicht Kühnheit genug; vielmehr würde es mich befremden, wenn Heſiodus, der ſonſt meiſtens die Gattin ausdrücklich bezeichnet, dieſes gerade hier nicht gethan hätte, wo etwas darauf ankam, da er einen von der gewöhnlichen Meinung abweichenden Mythus aufſtellte.

Nicht mit Unrecht werfen Sie mir vor, daß ich den Merkurius bloß als κερδῶος dargeſtellt habe. Ich hob den wichtigſten und bekannteſten Theil ſeines Weſens hervor, anſtatt daß ich hätte ſagen ſollen, er repräſentire überhaupt die Induſtrie, von welcher Art ſie auch ſeyn möge. Daher iſt er der Erfinder von allerley Künſten und Geſchicklichkeiten; daher Vorſteher alles handelns und unterhandelns und dollmetſchens. Daher auch Bote und Dollmetſcher der Götter. Daher auch Vorſteher der Träume, als

welche aus der Unterwelt geſandt werden, und das verborgene kund thun. Daher auch iſt er bey nächtliche und unterirdiſche, und wie er die Schatten aus der Unterwelt heraufführt um das verborgene zu verkündigen, z. B. den Schatten des Darius in den Perſern, ſo führt er auch die Seelen der verſtorbenen in die Unterwelt hinab, was, wenn man die Stelle Odyß. ω. 1 ff. genau betrachtet, wenigſtens in dem Griechiſchen Mythus urſprünglich von den im Traume erſcheinenden Seelen hergenommen ſeyn dürfte.

Vom Dionyſos habe ich eine Griechiſche Etymologie angegeben, ohne damit behaupten zu wollen, daß der Name wirklich Griechiſch ſey. Ich habe dieß oben ſchon mehrmals bemerkt, daß ich die wahre Abſtammung vieler Götternamen aus orientaliſchen Sprachen gar nicht in Zweifel ziehe, die Griechen aber haben dieſe Namen ihrer Sprache angepaßt, und ihnen daher Griechiſche Ableitungen untergelegt, und eine ſolche glaubte ich auch hier aufſtellen zu müſſen. Dabey bleibt Διόννσος ungekränkt, und wer von den Griechen dieſe Form brauchte, hatte auch wieder einen Grund dafür. Was Sie von dem Kadmus ſagen, ſchon ſein Name müſſe uns auf ein uraltes Syſtem führen, das aus Phönicien und Aegypten über Samothracien nach Böotien ſehr conſequent fortgeleitet worden ſey, dagegen habe ich nichts einzuwenden. Allein ich darf doch fragen, was denn wohl älter ſey, die ganz einfache Deutung des Mythus, der, wie Sie ſelbſt zugeben, mit der Naturgeſchichte des Weinſtocks zuſammenhängt, oder die höhere Anſicht, die man hey

nach in den Lernäen, wie Sie sagen, gefaßt hat? Offenbar, dächte ich doch, wären wir in einer so alten Urkunde, als dem Hesiodus zu Grunde liegt, nicht befugt das neuere anzunehmen, sondern müßten vielmehr, wenn wir nach dem uralten fragen wollten, uns an das halten, was da seyn mußte, ehe jene höhere Ansicht entstehen konnte.

Ob wir die unsterbliche Libera in der Ariadne vergessen müssen oder nicht, kann mich wenig kümmern, da ich nach meiner Ansicht der Hesiodischen Mythologie gar keinen Grund habe an sie zu denken. Den Vers,

τὴν δὲ οἱ ἀθάνατον καὶ ἀγήρω θῆκε Κρονίων,

erkläre ich freilich nicht, wie der Scholiast, dessen Sie erwähnen, von dem seit seiner Erfindung unvergänglichen Weinbau. Dieß wäre allerdings eine höchst abgeschmackte Erklärung. Der Sinn, den ich in diesem Mythus zu finden glaube, ist, vollständig ausgedrückt, dieser. Die Tochter der Dauer, Ariadne, die Stärke vermählt sich dem Weine, weil er durch Alter stärker wird, und diese ist unsterblich, weil der Wein nie durch zu langes aufbewahren, wie andere Dinge, seine Kraft verliert, sonden immer besser wird. Sie stellen eine andere Erklärung auf, es sollen durch die Ariadne bleibende Feste der Weinlese (denn so möchte ich es schärfer und bestimmter ausdrücken) angedeutet werden. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden: aber eben so wenig kann, glaube ich, auch gegen meine Erklärung etwas eingewendet werden. Denn wenn Sie sagen, alles, was man vom Minos

wisse, fordere gebieterisch eine historische Person unter diesem Namen zu verstehen, das bin ich so weit entfernt leugnen zu wollen, daß ich es vielmehr für sehr wahr halte. Aber erlauben Sie mir hierbey zu wiederholen, was ich theils schon oben, theils in der zweiten meiner Abhandlungen auf Veranlassung der Io und des Inachus gesagt habe, daß die Identität des Namens in der Mythologie durchaus nicht berechtigt auf die Identität der Sache zu schließen. Es ist dieses ein Satz, der nicht oft genug wiederholt werden kann, und dessen Vernachläßigung von den ältesten Zeiten her die Mythologie in Verwirrung gebracht hat. Minos ist, wie mir das Wort anzudeuten scheint, der bleibende. So kann nun das bleiben selbst, so kann eine lange Zeitperiode, so kann der ewige Todtenrichter genannt werden, auch ohne daß alles dieses ursprünglich eine Person war, obwohl nachmals, da der Minos in Kreta als eine so vorzügliche Person sey es durch Mythus oder durch Geschichte hervorgetreten war, jeder Grieche bey diesem Namen nur an den König von Kreta dachte.

Die Deutungen, die Sie von der Circe, dem Aeetes, der Idyia und Medea geben, sind geistreich, und können in einem theologischen System ihre Richtigkeit haben. In einem solchen System will ich sie daher gern gelten lassen, aber zu dem Geiste der Hesiodischen Mythologie passen sie nicht, und deshalb muß ich für diese Mythologie bey meiner Erklärung beharren.

Die Deutung der vier Töchter des Kadmus bey

dem Olympiodor iſt witzig, ſchmeckt aber ſehr nach neuerer Griechiſcher Philoſophie, und will nicht recht zu dem Kadmus paſſen. Uebrigens kann ich auch hier die höhern Beziehungen, die Sie in dieſem Mythus finden, ſobald von dem Heſiodus und ſeiner Urkunde die Rede iſt, aus demſelben Grunde nicht gelten laſſen, weil auch ſie zu dem Geiſte derſelben nicht paſſen.

Daß Memnon, ſchön heiße als Sohn der Morgenröthe bin ich gar nicht Abrede: ja er war nach den Alten nicht, als ein Aethiopier, ſchwarz, ſondern von ſehr weißer Haut, wie neulich Näke im Chörilus S. 185. gezeigt hat. Allein dieß, glaube ich, ſteht der Erklärung von Ἠώς, die ich gegeben habe, nicht entgegen. Denn ich leugne gar nicht, daß von der Morgenluft auch überhaupt die Frühe, und mit ihr die Morgenröthe Ἠὼς genannt worden. Da würde mich ja ſchon die ῥοδοδάκτυλος Ἠὼς des Homer widerlegen können. Ich zweifle daher gar nicht, daß ſpäter, nachdem einmal nicht bloß die Frühe, ſondern auch die Morgenröthe Ἠὼς genannt wurde, man den Memnon für den Sohn der Morgenröthe nahm, und daher ihm auch beſondere Schönheit beylegte.

Für meine Erklärung von Ἰάσων ſpricht die Ἰασὼ im Plutus des Ariſtophanes. Den Namen Ἰασίων möchte ich eher mit ἰόντης verwandt glauben, und Lubentinus überſetzen.

Die Seerobben, φῶκαι, ſcheinen mir nicht wohl mit dem Phokus in Zuſammenhang gebracht werden zu können. Ueberdieß paßt das ganze Geſchlecht des

Phokus durchaus zu meiner Erklärung. Der Name Peleus war allerdings geeignet, zu manchen scherzhaften Wortspielen Anlaß zu geben. Indessen glaube ich doch, daß die wahre Wurzel desselben das Verbum πάλλειν, πῆλαι ist. Von eben diesem Verbum scheint auch πηλὸς herzukommen, und eigentlich den mit Wasser zusammengerührten Thon zu bedeuten. So fern ist der Scherz, daß man aus dem Οἰνεὺς keinen Πηλεὺς machen solle, auch etymologisch richtig. Uebrigens erwähnt denselben Eustathius nicht an der von Ihnen angegebenen Stelle, sondern zu Ilias IX. S. 772, 37. der Römischen, und 680, 43. der Basler Ausgabe, aus dem Athenäus IX. p. 383. C.

Der fromme Aeneas mag wohl anfangs bloß wegen seiner Anhänglichkeit an den Liebhaber so genannt worden seyn, den er aus den Flammen rettete: dafern nicht diese Geschichte erst von den Sängern des Troianischen Krieges erfunden worden ist. Daß Sie mich an das Jonische Wort ἴδη erinnert haben, dafür bin ich Ihnen recht sehr verbunden. Unstreitig ist dieses der Grund von der Benennung der Berge, welche den Namen Ida führen. Und so stehe ich gar nicht an den Namen Gnarius mit Silvia zu vertauschen, was zu der Fabel eben so gut paßt, und nun anzeigt, daß dergleichen Dinge im Dunkel des Waldes verübt worden seyen.

Die theologische Deutung der Irrfahrten des Ulysses, die Sie anführen, mag in ihren Würden bleiben, sobald wir sie nur nicht in die Hesiodische Theogonie, deren Geiste sie zuwider ist, hineintragen.

Was Sie von dem Ende der Theogonie sagen, hat meine völlige Zustimmung. Man sieht offenbar, wie das Gedicht eigentlich gar kein Ende hat, sondern sich in kleine Bruchstücke verliert, die keinen andern Zusammenhang mit dem ganzen haben, als daß sie scheinen die Genealogien ins unendliche fortsetzen zu wollen. Ich glaube daher auch selbst, daß aus andern dem Hesiodus zugeschriebenen Gedichten die Theogonie, die mehrere Ueberarbeitungen erfahren hat, beliebig von dem oder jenem Rhapsoden weiter ausgesponnen wurde, so wie auch mitten in dem Gedichte selbst, wie ich bereits in der Vorrede zu den Homerischen Hymnen gesagt habe, andere die Sache anders ausmalten. Auch zeigen uns einzelne Bruchstücke, wie das, welches Ruhnkenius und Wolf zu V. 927. anführen, wie mit der Theogonie umgegangen worden. Den Tyrsenern übrigens reden Sie sehr nach meinen Wünschen das Wort, und, sollten alle Stränge reißen, was ich gar nicht fürchte, so bliebe ja noch immer übrig zu sagen, es komme hier nicht auf das an, was von der Geschichte wahr sey, sondern auf das, was man für wahr gehalten habe.

Sie sehen, hochgeachtetster Herr und Freund, was ich zur Rechtfertigung sowohl meiner Ansicht der Mythologie überhaupt, als der von mir gegebenen Erklärung der Hesiodischen und anderer Mythen zu sagen habe. Lassen Sie mich nun noch zum Schluße den ganzen Zustand würdigen, in dem sich die Mythologie jetzt befindet. Ich darf hierbey wohl unsre beiden Ansichten als den Stoff, über den ich zu sprechen habe,

zu Grunde legen. Denn von der Ihrigen ſcheinen die neuern Bearbeiter dieſer Wiſſenſchaft nicht eben weſentlich abzuweichen. Die meinige aber ſteht ihr gerade entgegen, und, ſo ſicher ich ſeyn zu dürfen glaube, daß ſie ſich nach und nach bewähren wird, ſo wundere ich mich doch gar nicht, wenn ſie nicht ſchnell Glück macht, und wenn die, welche ihr nicht geradezu abgeneigt ſind, wie z. B. Herr Aſt in der neuen Wiener Zeitſchrift, theils meine Meinung noch hier und da misdeuten, theils ſich mehr zu der entgegengeſetzten Meinung hingezogen fühlen. Ueber das Verhältniß nun beyder Anſichten zu dem Gegenſtande ſelbſt, und über das, was an einer jeden dieſer beyden Anſichten zu vermiſſen iſt, uns gehörig zu orientiren, das iſt es, was ich jetzt verſuchen will, und was, wenn es mir gelingt, den Weg zeigen muß, welchen man bey der Mythologie, wenn man zum Ziele kommen will, einzuſchlagen hat. Mit meiner Anſicht, die ſich gleich ſelbſt als die beſchränktere angiebt, will ich anfangen; dann werde ich zu der Ihrigen, welche die geſammte Mythologie umfaßt, fortgehen können.

Das Reſultat der von mir aufgeſtellten Anſicht nun iſt kürzlich dieſes. Die Mythologie iſt das, was die Römer rerum divinarum et humanarum scientiam nannten, d. h. eine Erklärung des Urſprungs und Zuſammenhangs der phyſiſchen ſowohl als moraliſchen Welt, und deſſen, was ſich in ihr begeben hat. Sie thut dieß ganz einfach dadurch, daß ſie alle Dinge, von denen ſie ſpricht, perſonificirt, und mit ſolchen Namen belegt, welche das Weſen derſelben bezeichnen.

Der Name kann nach seiner verschiedenen Ableitung oder seiner Vieldeutigkeit verschiedenes, aber in jedem einzelnen Falle nur eines bedeuten. Die Identität des Namens bezeichnet bloß die Identität des Prädicats, aber nicht immer die Identität der Sache, welcher das Prädicat zukommt.

Obwohl ich dieses für das Wesen aller Mythologie halte, so habe ich diese Sätze doch bloß für die Griechische Mythologie, und zwar nur für die eigentliche und ursprüngliche Griechische Mythologie aufgestellt. Unter dieser aber verstehe ich alles, was mit Griechischen Namen als wirklicher Mythus, d. h. als von Alters her überlieferte Sage feststeht. Mithin ist davon ausgeschlossen erstens, alles was über jene Sage hinaus bey andere Völkern, von denen es hergenommen seyn mag, liegt; zweitens alles, was von Griechen selbst sey es in Mysterien oder von Historikern, Philosophen, und Grammatikern daran gedeutet worden ist; drittens alles was von Dichtern um die Sache auszuschmücken hinzugedichtet worden.

Wenn nun gleich das, was ich hier mit der Benennung Griechischer Mythologie belegt habe, ein oder mehrere consequent durchgeführte und in sich selbst wohl zusammenhängende Systeme geben mag, so gehört doch auch alles das, was ich so eben davon ausgeschlossen habe, in sofern wiederum dazu, als es mit jenen Systemen von außenher zusammenhängt, und in sie verflochten worden ist. Soll es daher ausgeschlossen werden, und das muß es, wenn diese Systeme nicht in Verwirrung und Unordnung kommen

ſollen, ſo iſt die gegebene Anſicht von Griechiſcher Mythologie zu enge, und umfaßt nur einen kleinen Theil des ganzen, das nicht einmal da, wo das von außen hineingetragene zu ſeiner Aufhellung dienen könnte, völlig erklärt werden kann."

Dieſen Mangel geſtehe ich ein.

Nun laſſen Sie mich Ihre Anſicht betrachten. Ihnen iſt die Mythologie ſymboliſch ausgedrückte religiöſe Poeſie des geſammten Alterthums, die, weil ſie ſich theils auf eine allgemeine Naturſprache gründet, theils aus einer gemeinſamen Quelle gefloſſen iſt, ein unzertrennbares ganzes ausmacht. Jeder Name, jedes Symbol läßt zu gleicher Zeit mannigfache Deutungen und Beziehungen zu. Die Gleichheit und Aehnlichkeit der Namen und Symbole weiſt auf gleiche und ähnliche Ideen hin, welche überall und zu allen Zeiten dieſelben ſind, aber, weil ſie Ideen religiöſer Poeſie, d. h. myſtiſche Ideen ſind, nicht auf klare Begriffe gebracht, ſondern bloß unmittelbar angeſchaut werden können.

Dieſer Anſicht ſteht nun folgendes entgegen. Erſtens kann ich die Definition nicht für richtig erkennen. Denn wenn das eigentliche Weſen der Mythologie, wie ich oben erwieſen zu haben glaube, in Philoſophemen beſteht, ſo iſt dieſes hier übergangen, und dagegen bloß ein einſeitiger Charakter derſelben, die religiöſe Poeſie, in die Definition aufgenommen. Zweitens, indem jeder Name und jedes Symbol zu gleicher Zeit mehrere Deutungen zuläßt, und aus der Gleichheit oder Aehnlichkeit der Namen und Symbole

auf die Identität der Idee an allen Orten und zu allen Zeiten geschlossen wird, vermischen sich die Mythen aller Völker, aller Orte, aller Zeiten so untereinander, daß keine Unterscheidung mehr möglich bleibt. Drittens endlich, da nach dieser Ansicht mystische Ideen der eigentliche Gegenstand der Mythologie sind, und sie bloß auf unmittelbare Anschauungen ausgeht, entsagt sie freywillig allen Ansprüchen auf Darlegung bestimmter Begriffe.

Das Resultat von diesem allen ist folglich kein anderes, als daß eine nach dieser Ansicht behandelte Mythologie durch ihre Erklärung der Mythen doch nichts klar macht, sondern sich einzig damit beschäftigt, überall auf die wirkliche oder eingebildete Identität und Verwandschaft der Mythen hinzuweisen.

Wenn demnach die erstere Ansicht zwar das gute hat, daß sie das, was sie zu erklären unternimmt, fest und bestimmt erklärt, dagegen aber sich dem Vorwurfe aussetzt, nur auf ein einziges Volk sich zu beschränken, und auch bey diesem sehr vieles unerklärt auf die Seite zu schieben; die andere Ansicht hingegen zwar den Vorzug hat, alle Völker und Zeiten zu umfassen, aber auch wieder den Nachtheil, eigentlich gar nichts zu erklären: so folgt, daß noch etwas anderes geschehen müsse, welche das gute von beyden Ansichten vereinige, das aber, was an jeder von beyden getadelt werden kann, vermeide.

Worin nun dieses bestehe, was zu diesem Behufe geschehen muß, wird sich aus dem, was oben von

Mythologie überhaupt gesprochen worden, leicht auffinden lassen.

Es ist aber gezeigt worden, daß das Wesen der Mythologie in Philosophemen über den Ursprung und Zusammenhang der Welt und der menschlichen Dinge besteht.

Ob es sich nun wohl denken läßt, daß andere Völker und andere Zeiten anders über diese Gegenstände philosophirt haben mögen, so zeigt doch die Geschichte sowohl als die Mythologie selbst, daß immer ein Volk von dem andern seine Philosopheme überkommen habe, und mithin dieselben insgesammt aus einer gemeinsamen Quelle geflossen seien. Es muß also von dem höchsten Interesse seyn, zu der ersten Quelle zu gelangen, und von da aus den Gang zu verfolgen, den jene Philosopheme in verschiedenen Zeiten und bey verschiedenen Völkern genommen haben. Dabey versteht sich von selbst, daß jene erste Quelle sorgfältig erforscht, geprüft, und ihr Inhalt auf klare Begriffe gebracht werden müßte; nicht minder müßte alles, was daraus hergeleitet worden, mit der strengsten historischen Kritik untersucht werden, damit jede Abweichung, jede Veränderung, jeder neue Zusatz klar an das Licht käme.

Wenn das von mir für die Griechische Mythologie aufgestellte Princip der Personificirung unter Namen, welche das Wesen der Sachen bezeichnen, auch für jede andere Mythologie, wie es wahrscheinlich ist, gilt, so würde sich die verlangte Ableitung der gesammten Mythologie aus einer gemeinsamen Quelle,

wenn man bloß die Sache an ſich betrachtet, ſo weit die noch vorhandenen Spuren reichen, ſehr wohl bewerkſtelligen laſſen. Allein es tritt ein faſt unüberwindliches Hinderniß dadurch entgegen, daß zu dieſer eigentlichen und wahren Mythologie noch drey fremdartige Dinge hinzugetreten ſind, die ſich ſo mit ihr vermiſcht haben, daß ihre Trennung, auf die gleichwohl alles ankommt, höchſt ſchwierig iſt.

Das erſte Hinderniß geben die Deutungen. Sobald die urſprünglich in den Mythen enthaltene Lehre durch ihre Verbindung mit der Religion ſtehend worden war, gerieth ihr eigentlicher Sinn in Vergeſſenheit, und indem man ſie bloß für Religionslehre nahm, und aus religiöſen Begriffen zu deuten verſuchte, entſtand Myſticiſmus. Dieß iſt nicht bloß in Griechenland in den Myſterien der Fall geweſen, ſondern auch die Indiſche Mythologie iſt, wie ich ſchon oben geſagt habe, nichts als eine myſtiſche Prieſterdeutung einer alten weit verſchiedenen Mythologie. Zu dieſen eſoteriſchen Deutungen kommen nun noch die exoteriſchen der Hiſtoriker, Philoſophen, und Grammatiker hinzu, die, wenn auch zum Theil auf andern Principien beruhend, doch dem Reſultate nach von jenen nicht verſchieden ſind, indem auch ſie größtentheils nichts ſind als Misdeutungen des urſprünglichen und wahren Sinnes der Mythen.

Das zweite Hinderniß, vorzüglich in der Griechiſchen Mythologie, iſt die locale Beymiſchung fremdartiger Religionen, wodurch Griechiſche und orientaliſche Mythen in eins zuſammengeworfen wurden, ſo

daß die Scheidung der einzelnen Bestandtheile nicht geringen Schwierigkeiten unterworfen ist.

Endlich das dritte Hinderniß sind die von den Dichtern und Sagenschreibern theils aus Unkunde, theils um die Sache auszuschmücken, theils aus einer mangelhaften Kritik unternommenen Veränderungen der Mythen.

Wie soll nun aus diesem Labyrinthe ein Ausweg gefunden werden? aufwärts oder abwärts?

Sie sind aufwärts gegangen. Sie legen die Griechische Mythologie als den Hauptgegenstand Ihrer Untersuchung zu Grunde, und suchen diesen Gegenstand nun durch Vergleichung mit seinen Quellen zu erläutern.

Allerdings ist hierzu sehr starke Veranlassung vorhanden, da die Griechische Mythologie noch am vollständigsten und deutlichsten vor uns liegt. Dennoch aber scheint die Natur der Sache den umgekehrten Weg zu fordern. Denn wenn, wie ich zu Anfange dieses Briefes gezeigt zu haben glaube, die Mythologie nichts anders als Geschichte der Mythen seyn kann, alle Geschichte aber, weil sie selbst abwärts geht, auch nur abwärts sich richtig darstellen läßt: so kann es auch für die Mythologie, wenn sie wirklich aufgehellt werden soll, keinen andern Weg geben, als den, welchen die Ordnung der Zeiten selbst vorschreibt. Nur erst, wenn das, was für uns das älteste ist, ausgemittelt, und möglichst vollständig und klar dargestellt worden, kann eine deutliche Einsicht in dessen weitern Fortgang, Veränderung, Umbildung, Vermischung

mit fremdartigem erlangt werden. Denn im umgekehrten Falle, wenn man eine spätere Mythologie, wie die Griechische ist, aus der frühern erklären will, muß entweder jene frühere schon völlig bekannt seyn, und dann wäre die Zuziehung derselben zur Erklärung der spätern im Grunde nichts anders, als eben das, was ich verlange, ein entwickeln des spätern aus dem frühern; oder wenn die frühere Mythologie noch nicht in ihrem ganzen Umfange, in allen ihren Theilen, und nach ihrem wahren Sinne bekannt ist, (und in diesem Falle befinden wir uns wirklich) so kann die Hülfe, die sich von ihr bey Erklärung der spätern Mythologie erwarten läßt, nur sehr unsicher und unvollständig seyn, und muß sogar, weil weder das zu erklärende als ein solches schon klar seyn kann, noch das, woraus es erklärt werden soll, völlig klar ist, auf Irrwege führen, und die ganze Sache mehr verdunkeln, als aufhellen. Ich halte es daher, wenn wir zu wahrer Einsicht in der Mythologie gelangen wollen, für unumgänglich nothwendig, daß diese Wissenschaft ganz und gar historisch behandelt, und nur immer von dem frühern auf das, was sich später daraus hervorgethan, fortgegangen werde.

Ich weiß, Sie werden dagegen das einzuwenden haben, daß oft die Ideen, welche den ältesten Mythen zu Grunde liegen, erst in viel neuerer Zeit und bey ganz andern Völkern sichtbar werden, und ich will nicht in Abrede seyn, daß dieses wenigstens hier und da der Fall seyn kann. Aber für einen Satz, der als eine Regel bey der Untersuchung gelten dürfte, kann

dieſes nicht angeſehen werden, weil allemal wieder eine andere hiſtoriſche Bürgſchaft nöthig iſt, um überzeugt ſeyn zu können, daß eine ſpäter und anderswo erſcheinende Idee ſchon in ältern Mythen entweder überhaupt oder doch ſo, wie ſie nun ſpäter erſcheint, vorhanden geweſen ſey, oder gar von ihnen herſtamme. Vielmehr muß als Regel gerade das Gegentheil gelten, und alles, was ſpäter iſt, wo möglich gänzlich ausgeſchloſſen bleiben, damit nicht durch Beymiſchung nicht hergehöriger Dinge die ganze Wiſſenſchaft in Unordnung und Verwirrung gerathe. Dieſe noch neuerlich auch von Spohn in dem Buche über das Ende der Odyſſee S. 47 eingeſchärfte Warnung kann nicht oft genug wiederholt werden, und es iſt ſeltſam, daß ſie bey der Evidenz, die ſie hat, doch ſo wenig beachtet zu werden pflegt.

Sie werden mir ferner einwenden, daß ich in Widerſpruch mit mir ſelbſt gerathe, wenn ich verlange, die Mythologie ſolle hiſtoriſch von ihrer erſten Quelle abgeleitet, und mithin das ſpätere überall aus dem früheren, aus welchem es entſtanden iſt, erklärt werden, gleichwohl aber in den Verſuchen, die ich zu Erklärung der Griechiſchen Mythologie gemacht habe, nichts weniger als auf das frühere Rückſicht nehme, ſondern dieſe Mythen behandele, als ob es vorher noch gar keine Mythologie gegeben hätte. Ueber dieſen Widerſpruch bin ich ſchuldig mich zu erklären, und dieſe Erklärung wird zugleich die Rechtfertigung meines verfahrens ſeyn, indem ſie den Geſichtspunct feſt-

ſtellen wird, aus welchem ich es angeſehen haben will.

Ich habe oben eingeſtanden, daß die von mir aufgeſtellte Anſicht deſſen, was eigentlich als die wahre Griechiſche Mythologie betrachtet zu werden verdient, den Mangel hat, zu eng und zu beſchränkt zu ſeyn, indem ſie alle Rückſicht ſowohl auf den Urſprung der Griechiſchen Mythologie aus dem Orient, als auf die in und außer den Myſterien gemachten Deutungen, wie auch auf das, was ſonſt von außen hinzugekommen, oder in irgend einer fremdartigen Abſicht hinzugedichtet worden iſt, gänzlich ausſchließt. Aber das Geſtändniß der Mangelhaftigkeit eines verfahrens iſt darum keineswegs das Geſtändniß der Irrigkeit deſſelben. Denn es kann ein mangelhaftes verfahren auch nothwendig ſeyn, wenn die Beſchaffenheit der Sache dasjenige verfahren, welches man als das vollkommene anerkennt, unmöglich macht. Und dieß iſt hier wirklich der Fall. Denn ſobald man es unternimmt, irgend eine gegebene Mythologie, welche nicht die der Zeit nach erſte iſt, zu erklären, kann man, bey dem jetzigen Zuſtande der geſammten mythologiſchen Wiſſenſchaft, die noch nicht ſo weit gediehen iſt, daß die frühern Perioden der Mythologie von Anfang an klar und vollſtändig aufgehellt wären, nicht aus dieſen ſeine Erklärungsgründe hernehmen, ſondern man muß entweder das ganze unternehmen, wenn es beſtimmte Einſicht gewähren ſoll, aufgeben, oder man muß in dem Theile, den man erklären will, ſelbſt einen feſten Punct aufſuchen, von welchem abwärts alles ab-

hängig iſt, aufwärts aber das Feld völlig frey bleibt für alles, was ſich dereinſt dort ergeben möchte. Auf dieſe Weiſe allein iſt es möglich, in einem abgeſonderten abhängigen Theile der Mythologie zu feſten und ſichern Reſultaten zu kommen. Allerdings werden dieſe Reſultate beſchränkt ſeyn: aber warum ſie es nothwendig und zu wahrem Gewinn für die Sache ſind, iſt einleuchtend. Denn frühere Lehren als Erklärungsgrund zu Hülfe zu nehmen, kann, ſo lange man über dieſe Lehren noch nicht ganz im klaren iſt, nur Dunkelheit und Irrthum veranlaſſen. Die gleichzeitigen Deutungen aber, welche in den Myſterien gemacht wurden, ſtehen in eben dieſem Verhältniß, indem ſie ſich aus Ueberlieferungen früherer Zeiten herſchreiben, und daher ſchon aus eben dem Grunde, noch mehr aber deswegen nichts ſicheres geben, weil zu vermuthen iſt, daß ſie gar noch mit Irrthümern und willkürlichen Auslegungen verſetzt ſind. Nicht beſſer geht es mit den Deutungen der Nichtprieſter, die doch immer mehr oder weniger aus frühern Quellen entlehnt ſind, und ſich auch wieder mit vielem fremdartigen vermiſcht haben. Aehnlich iſt das, was aus den Religionen fremder Völker nach und nach an einzelnen Orten aufgenommen worden iſt, wobey ebenfalls die Erklärungsgründe in einer noch nicht aufgehellten Sphäre liegen. Und endlich die ausſchmückenden Zuſätze ſpäterer Zeit verdienen entweder als ein bloßes Spiel der Phantaſie gar keine Rückſicht, oder es läßt ſich gleichfalls nicht eher über ſie urtheilen, als bis

man die gesammte Mythologie völlig zu übersehen im Stande ist.

Allein wenn wir auch nothgedrungen in einem einzelnen abhängigen Theile der Mythologie, wie die Griechische ist, ein beschränktes verfahren anwenden müssen, so kann doch dieses verfahren, wenn es übrigens richtig seyn soll, kein anderes seyn, als dasjenige, welches überhaupt bey der Mythologie gebraucht werden muß. Dieses aber kann nur darin bestehen, daß man nach einem sichern Princip den Inhalt dessen, was die Mythen bildlich darstellen, auf deutliche Begriffe zurückführe. Nun ist in der Griechischen Mythologie, wie ich gezeigt zu haben glaube, und, wie ich glaube vermuthen zu dürfen, auch in jeder ältern Mythologie dieses Princip das der Personification unter Namen, welche das Wesen des Gegenstandes bezeichnen. Folglich wird, wenn ich mich in dieser Voraussetzung nicht täusche, auch jede ältere Mythologie nach eben diesem Principe zu erklären seyn. Daher war meine Absicht, in der von mir gewählten Behandlungsart der Griechischen Mythologie zugleich ein Beyspiel für die Behandlung der ältern Mythologie überhaupt aufzustellen.

Wird nun die Mythologie gleich von ihrer ersten Quelle im Orient an so behandelt, so wird diese Behandlung, die jetzt bey der Griechischen Mythologie so beschränkt erscheint, gerade der sicherste Weg seyn, diese Beschränkung aufzuheben. Denn indem sie gleich von Anfang an den Sinn der ältesten Mythen einfach und klar entwickelt, wird sie, auf dem historischen

Wege Schritt vor Schritt fortgehend, überall auch auf die Anwendungen, Modificationen und Deutungen ſtoßen, welche die urſprüngliche Lehre erlitten hat. Hier wird ſie nichts zu thun haben, als den Gang derſelben ſtreng zu verfolgen, um überall zu finden, wie dieſe Anwendungen, Modificationen, und Deutungen veranlaßt wurden, und wieder zu andern Abweichungen Veranlaſſung gaben, und ſo wird am Ende, in wie weit es die Mangelhaftigkeit der Nachrichten geſtattet, ein vollſtändiges Syſtem ſowohl der urſprünglichen Lehre ſelbſt, als der Veränderungen, welche dieſelbe nach und nach zu verſchiedenen Zeiten und bey verſchiedenen Völkern erfahren hat, an das Licht treten. Es verhält ſich mit dieſem Syſtem gerade wie mit der alten Philoſophie. Nie wird der zu einer klaren Einſicht in dieſelbe gelangen, der ſich begnügt, mit den alten Philoſophen immer fort zu philoſophiren. Nur der wird ſie wirklich verſtehen, der über die Sache ſelbſt genugſam im Klaren iſt, um zu wiſſen, was ſie ſagen wollten und ſollten, und mithin auch um zu ſehen, wie ſie durch die Vieldeutigkeit mancher Begriffe, die ſie bald zu eng, bald zu weit, bald von einer falſchen Seite faßten, oft auf Ergebniſſe kommen mußten, auf die ſie bey ſcharf und richtig beſtimmten Begriffen gar nicht hätten kommen können.

Es iſt nun nur noch ein einziger Punct übrig, den ich erörtern muß, wenn nicht alles, was ich geſagt habe, dennoch unbefriedigend erſcheinen ſoll. Denn wie ſehr auch jemand überzeugt ſeyn möchte, daß die Mythologie nicht von der Theologie, ſondern von der

Philoſophie ausgegangen, und mithin nicht die theologiſche, ſondern die philoſophiſche Anſicht die richtige ſey, ſo tritt doch jene theologiſche Anſicht in der Erfahrung ſo ſtark, ſo allgemein, und durch ſo unwiderſprechliche Thatſachen hervor, daß ſie ungeachtet aller Beweiſe für das Gegentheil dennoch den Sieg davon zu tragen ſcheint. Sie umzuſtürzen würde daher ganz unmöglich ſeyn; aber eben ſo wenig kann auch ſie bloß dadurch, daß ſie ſich auf die Wirklichkeit ſtützt, die für das Gegentheil aufgeſtellten Beweiſe entkräften. Es bleibt daher weiter nichts übrig, als ihr Verhältniß zu der philoſophiſchen Anſicht auszumitteln, und zu ſehen, wie beide neben einander und mit einander beſtehen können. Hierdurch erſt wird unſre Streitfrage in ihr volles Licht geſetzt werden, und die Entſcheidung derſelben ſich von ſelbſt ergeben.

Faſt überall erſcheint die Mythologie in Verbindung mit der Religion; Religion faſt nirgends ohne Mythologie. Ja es könnte wohl jemand, und Sie thun dieß wirklich, der Meinung ſeyn, alle Mythologie überhaupt ſtehe mit der Religion in Verbindung, und ſey folglich Theologie. Ich habe nun zwar oben gezeigt, daß dieſes nicht in dem Begriffe der Mythologie liege, und ſelbſt Atheiſmus mit ihr vereinbar ſey: indeſſen da hier bloß von gegebener Mythologie die Rede iſt, will ich das bey Seite ſetzen, und in ſofern die gegebene Mythologie mit Religion verbunden iſt, zugeben, daß ſie Theologie ſey. Nun fragt es ſich zuförderſt, was dieſes heiße.

Alle Religion iſt entweder natürliche oder geoffen-

barte Religion. Die erstere beruht auf Schlußfolgen, welche aus der Betrachtung der Welt gezogen sind, und ist daher nichts anders als Philosophie. Die geoffenbarte Religion hingegen gründet sich auf eine wirklich oder vermeintlich, auf übernatürliche Art erlangte Kunde von dem übersinnlichen. Die durch diese Kunde begründete Lehre ist Theologie, das Dogma. Nun aber kommt die Gottheit überall in zweyfacher Rücksicht in Betrachtung, einmal als Urheber oder Regierer der physischen Welt, zweitens als Gesetzgeber und Richter der moralischen.

Lassen Sie uns zuerst die erstere Rücksicht betrachten, nach welcher die Gottheit in Beziehung auf die physische Welt gedacht wird, wodurch die Theologie mit der profanen Wissenschaft in Verbindung kommt. Die Theologie, als auf eine Offenbarung gegründet, ist überall etwas gegebenes, das entweder auf eigne vermeintliche Wahrnehmung, oder auf Treu und Glauben aus Ueberlieferungen, oder auf das Ansehen eines vermeinten göttlichen Propheten für wahr angenommen wird. Die profane Wissenschaft ist das Ergebniß von Forschungen über die Natur der Dinge. Beide nun können in einem vierfachen Verhältniß zu einander stehen, je nachdem die profane Wissenschaft bey einem höhern Grade der Bildung einen andern Weg einschlägt. Denn an der Theologie, die als etwas gegebenes feststeht, läßt sich nichts ändern. Dieses vierfache Verhältniß beruht, um es kurz auszudrücken, auf den folgenden vier Ansichten: Gott ist

in der Natur: Gott ist außer der Natur: Gott ist die Natur: die Natur ist Gott.

Die erste und roheste Art von Religion ist der Fetischdienst. Er gründet sich auf die aus der gröbsten Unwissenheit geglaubte Wahrnehmung einer übernatürlichen Kraft in dem ersten dem besten sinnlichen Gegenstande. Er ist ohne alle Wissenschaft, sie sey profane, oder Theologie. Wenn er aber sich so weit erhoben hat, daß ein bestimmter Gegenstand wegen gewisser bey Beobachtung und Betrachtung der Natur bemerkter unbegreiflicher Eigenschaften für ein göttliches Wesen, oder für dessen Hülle gehalten wird, wie z. B. in dem Sternendienste: so entsteht eine Grundlage einer Theologie, die nichts als ein Gewebe von nach und nach entstandenen Meinungen, Hypothesen und Erdichtungen ist, welche, ohne daß nach ihrem Ursprunge gefragt wird, für ausgemachte Wahrheit gelten. Die profane Wissenschaft, als welche überall wo sie nicht weiter kann, zu jener Theologie ihre Zuflucht nimmt, besteht ebendeswegen zugleich mit derselben, und ist mit ihr vereinigt, ohne doch mit ihr eins zu seyn. Beide in Bildern dargestellt, geben daher eine Mythologie, die halb profane Wissenschaft, halb Theologie ist, aber ohne bestimmtes Verhältniß und wesentlichen Zusammenhang.

Eine höhere Stufe nimmt die Religion ein, welche schon so weit gekommen ist, Gott von der Natur zu scheiden, und ihren Gott oder ihre Götter außer der Natur anzunehmen, mithin die gesammte Natur von denselben abhängig zu machen, und durch sie entstan-

den zu glauben. Wir sehen hiervon ein merkwürdiges Beyspiel in der Mosaischen Kosmogonie. Bey dieser Art von Religion stehen Theologie und profane Wissenschaft ganz getrennt neben einander, und jede geht ihren eignen Weg, ohne mit der andern etwas zu thun zu haben. Werden beide in Bildern dargestellt, und in eine Mythologie zusammengefaßt, so besteht diese aus zwey ganz verschiedenen Theilen, davon der eine bloß die Theologie, der andere bloß die profane Wissenschaft enthält.

Auf der dritten Stufe steht diejenige Religion, welche, wohl wahrnehmend daß die vermeintliche Offenbarung nichts als eine Täuschung ist, nach dem Grunde des Glaubens fragt, und daher die Natur und den Zusammenhang der Dinge aus ihnen selbst zu erklären unternimmt. Hier findet sie, daß die vermeintlichen Götter nichts als die Natur selbst und deren Kräfte sind, und indem sie so dem Glauben ein Ende macht, hört sie auf Theologie zu seyn, und verwandelt sich gänzlich in profane Wissenschaft, in Philosophie. Dieß ist der Fall in der alten ursprünglichen Griechischen Mythologie. Da diese Lehre, nach welcher die Götter nichts als Kräfte und Erscheinungen der Natur sind, ein Ergebniß der Betrachtung und Erforschung der Natur ist, so ist sie von aller etwa vorher bestandenen Theologie ganz verschieden, und läßt sich mit derselben nicht vereinbaren, indem es nicht denkbar ist, daß eine solche Theologie zufällig gerade dasselbe enthalten haben sollte, was sich nachher aus den über die Natur angestellten Betrachtungen ergeben hätte.

Es muß daher dieſe Lehre nothwendig gleich anfangs als eine neue Lehre hervortreten, und die vorher beſtandene Theologie verdrängen. Deshalb kann ſie nur überall entweder als eingewanderte, oder als durch einen erſten Lehrer und Aufklärer des Volkes verkündigte Lehre erſcheinen. Und ſo treffen wir ſie auch in Griechenland augenſcheinlich an. Zugleich aber liegt es in ihrem Weſen, ſich in doppelter Geſtalt zu zeigen, als exoteriſche Lehre, welche nach dem Buchſtaben verſtanden wird, und daher wieder ganz als Theologie auftritt; und als eſoteriſche, welche den Sinn der Worte auslegend, bloße Philoſophie iſt.

Endlich die vierte und höchſte Stufe der Religion iſt die, wo die Vernunft ſich ſchon überſtiegen hat, indem ſie in der ſinnlichen Natur das überſinnliche zu erkennen glaubt, und ſo die Natur zu Gott macht. Dieſes verfahren aber iſt Myſticiſmus. Denn es gründet ſich auf eine Täuſchung, vermöge welcher man das unbegreifliche in dem begreiflichen zu erkennen wähnt, und ſo beides mit einander vermiſcht und verwechſelt. Der Grund dieſer Täuſchung iſt ein aus verworrenen Vorſtellungen entſpringendes dunkles Gefühl des überſchwenglichen, welches, als Erkenntnißgrund mit Verſtandesbegriffen verbunden, alle Erkenntniß von bloßer Empfindung abhängig macht, und dadurch dem Weſen nach aufhebt. Eine Lehre nun, welche in dem ſinnlichen überall das überſinnliche, in dem begreiflichen das unbegreifliche, mithin in der Natur die Gottheit zu erkennen glaubt, und ſo die Natur mit der Gottheit in eins zuſammenſchmelzt,

hört durch diesen Misgriff auf profane Wissenschaft zu seyn, und geht, wie sehr sie auch mit Erklärung der sinnlichen Natur beschäftigt sey, doch dem Wesen nach in Theologie über. So betritt sie gerade den entgegengesetzten Weg von dem, welcher auf der vorhergehenden Stufe die Theologie in profane Wissenschaft verwandelte. Diese Theologie nun ist die Lehre der Mysterien, die eigentliche Priesterlehre, nicht als ob nothwendig in den Mysterien dieses müßte gelehrt worden seyn, sondern weil den vorhandenen Spuren zufolge in den Mysterien dieser Weg eingeschlagen wurde, der seiner Natur nach das letzte ist, worauf der menschliche Geist kommen muß, und daher überall ein sicheres Zeichen späterer Zeit, und des schon eingetretenen Verfalls einer vernünftigen Lehre ist. „Denn aller Mysticismus, um mich dieses Wortes in weiterer Bedeutung zu bedienen, hat seinen Grund entweder in Unwissenheit, oder in Ueberweisheit: in Unwissenheit, wenn der Mensch sein staunen über das, was er aus Unbekanntschaft mit dem Zusammenhange der Dinge nicht begreifen kann, für ein wahrnehmen des übersinnlichen hält; in Ueberweisheit, wenn er bey dem forschen nach dem unbedingten sich in dunkele und verworrene Vorstellungen verliert, und das durch dieselben erregte Gefühl von Bewunderung für ein ahnden oder anschauen jenes unbedingten nimmt. Der aus Unwissenheit entsprungene Mysticismus, wie wir ihn auf der ersten der hier erwähnten Stufen der Bildung antreffen, heißt mit seinem eigentlichen Namen Aberglaube, welcher eben deshalb, weil er nur auf

Unwiſſenheit beruht, ſich bey fortſchreitenden Kenntniſſen allmählig verliert. Der aus Ueberweisheit hingegen entſtandene Myſticiſmus, deſſen Weſen darin beſteht, daß er die Gränzen des wiſſens überſchreitet, und, indem er Begriffe in Empfindungen übergehen läßt, zur Unwiſſenheit zurückkehrt, heißt eigentlich und in ſtrenger Bedeutung Myſticiſmus. Dieſer bleibt feſt ſtehen, weil er auf einer Verſtandesſchwäche beruht, der die Rückkehr zum geſunden Gebrauche deſſelben um ſo weniger möglich iſt, je mehr ſie auf der höchſten Stufe der Weisheit zu ſtehen glaubt.

So haben wir denn, wenn wir die Mythologie in Beziehung auf Religion, in wiefern die Gottheit bloß als Urheber oder Regierer der Sinnenwelt angeſehen wird, betrachten, vier verſchiedene Arten von Mythologie vor uns: die erſte, in welcher Theologie und profane Wiſſenſchaft unordentlich durcheinander gemiſcht ſind; die zweite, in welcher beide ganz getrennt neben einander ſtehen; die dritte, welche ſich nur exoteriſch als Theologie zeigt, dem Weſen nach aber völlig profane Wiſſenſchaft iſt; endlich die vierte, welche dem Weſen nach Theologie, aber, weil ſie auch die profane Wiſſenſchaft in Theologie auflöſt, Myſticiſmus iſt. Die beiden erſteren können kaum in Betrachtung kommen: die erſte deswegen nicht, weil ſie ſehr bald, bey etwas fortgeſchrittener Erkenntniß der Natur, einer ausgebildetern und umfaſſendern Anſicht weichen mußte; die zweite, weil ſie durch gänzliche Trennung der profanen Wiſſenſchaft von der Theologie, die letztere auf einen ſo engen Kreis beſchränkt,

daß es kaum einer Mythologie für dieselbe bedarf. Daher treten denn fast überall vornehmlich nur die beiden letzten Arten von Mythologie hervor, die philosophische und die mystische. Die erstere derselben bedarf zu ihrer Erklärung, wie oben dargethan worden, bloß der Auffindung und Verfolgung des Princips, auf welchem sie erbaut ist; die zweite, welche auf Verirrungen des menschlichen Geistes aus Begriffen in Empfindungen und dunkele Ahndungen beruht, ist einer strengen und nüchternen Untersuchung benöthigt, welche den Veranlassungen dieser Verirrungen nachspürt, und überall jene verworrenen Vorstellungen und unbestimmten Ahndungen auf klare und bestimmte Begriffe zurückbringt, indem sie jedesmal zeigt, was eigentlich gemeint, gedacht, gesagt werden sollte, aber durch diesen oder jenen Misgriff bald zu eng, bald zu weit, bald von einer falschen Seite genommen, auf die Abwege und in dieses Labyrinth führen mußte, in dem wir die Sache finden.

Obwohl aber diese ganze mystische Lehre Theologie ist, da sie in einer Anschauung des übersinnlichen zu bestehen glaubt, so ist sie doch, da eine solche Anschauung unmöglich ist, und nur auf einer Täuschung beruht, im Grunde nichts anders als Philosophie, die sich aber über ihre Gränzen verstiegen hat. Daher kann sie auch bloß durch Philosophie erklärt, das heißt in ihre Gränzen zurückgeführt werden, und es bleibt mithin für die richtige Behandlung der Mythologie überall nichts als Philosophie übrig.

Alles dieses ist aber immer nur erst die Hälfte des

ganzen, bloß der theoretische Theil der Lehre, welche wir hier als Religionslehre betrachten. Und da ich in allem, was ich über Mythologie gesagt habe, bloß von diesem Theile gesprochen habe, so ist es ganz natürlich, daß die von mir aufgestellte philosophische Ansicht der Mythologie immer noch scheinen muß hinter der theologischen, welche auch den zweiten Theil, wiewohl ohne ausdrückliche Bezeichnung, umfaßt, zurückzustehen. Lassen Sie uns daher nun auch diesen zweiten Theil der Theologie, den praktischen, betrachten, welcher die Lehre von den Göttern als Regierern der moralischen Welt, und folglich die Pflichten der Menschen gegen die Götter theils in Verehrung derselben, theils in Vollstreckung ihrer Gebote, und daher auch das, was als Belohnung oder Strafe im Leben und nach dem Tode zu erwarten ist, in sich begreift.

Hier befinden wir uns nun auf einmal auf einem ganz andern und weit unhaltbarern Boden, als bey dem vorhergehenden theoretischen Theile. Zwar sind die Ideen eines moralischen Weltregierers, der moralischen Freiheit, und der Unsterblichkeit in der Natur der menschlichen Seele gegründet, und da sie gerade das enthalten, was dem Menschen als vernünftigem Wesen das wichtigste seyn muß, so ist es natürlich, daß sie die Hauptsache in der Theologie ausmachen. Aber wir mögen das, was die Theologie von diesen drey Gegenständen lehrt, betrachten wie wir wollen, so giebt uns die Philosophie nichts weiter als das Daseyn eines moralischen Weltregierers, einer Verpflichtung zu vernunftmäßigem Handeln, und der Unsterb-

lichkeit. Alles poſitive, alles empiriſche, was in Beziehung mit dieſen Dingen ſteht, erſcheint einzig als Offenbarung: und da dieſe bloß in einem leeren Glauben an eine göttliche Verkündigung beſteht, ſo haben wir nichts als ein Gewebe von Dichtungen, die zwar durch jene Ideen veranlaßt, aber willkürlich und ohne ſichern Anhalt an irgend etwas erdacht und zuſammengeſetzt ſind. Das einzige was wir von dieſen Lehren behaupten können, iſt, daß ſie zu dem theoretiſchen Theile der Theologie, in wiefern ſie mit dieſem in Berührung kommen, paſſen, und ihm angemeſſen ſeyn müſſen. Und da dieſer auf ſicherern und feſtern Principien beruht, ſo iſt es natürlich, daß ſie ſich nach ihm richten, und, was von ihnen mit demſelben in Beziehung ſteht, von ihm hernehmen. Dieß geht aber faſt bloß die Lehre von der Fortdauer nach dem Tode an, als welche das einzige theoretiſche in dieſer ganzen Sache iſt. Denn die beiden andern Lehren, die von der Verehrung der Götter, und die von der Verpflichtung zur Tugend, ſind gänzlich praktiſch, und kommen daher in der Mythologie, welche ihrem Weſen nach bloß Theorie iſt, höchſtens nur in Aufſtellung von Beyſpielen gottesfürchtiger und gottloſer, tugendhafter und laſterhafter Menſchen vor.

Faſſen wir nun alles zuſammen, ſo gleichen ſich die theologiſche und die philoſophiſche Anſicht der Mythologie auf eine ganz leichte und natürliche Art gegen einander aus, und keine tritt der andern in den Weg. Theologie nehmlich iſt allerdings im Grunde die Hauptſache. Sie beſteht aus zwey Theilen, dem theoreti-

ſchen, und dem praktiſchen. Der theoretiſche lehrt entweder, Gott ſey die Natur, oder die Natur ſey Gott. Da keine von beiden Lehren auf Offenbarung, ſondern beide auf Betrachtung, die eine der Natur, die andere der Gottheit, beruhen, ſo ſind beide ihrem Weſen nach Philoſophie, und fordern eine philoſophiſche Behandlung, die erſte durch Auffindung und Verfolgung ihres Princips, die andere durch Entwickelung der verworrenen Vorſtellungen und Aufhebung des Myſticiſmus, auf dem ſie ſich gründet. Der zweite Theil der Theologie, der praktiſche, erſcheint uns zum kleinern Theil in der Mythologie, in wiefern er aus Hypotheſen über den Zuſtand der Seele nach dem Tode, und in Beyſpielen der Tugend und des Laſters beſteht. Dieſer, da er bloß auf Dichtung gegründet iſt, kann bloß hiſtoriſch behandelt werden, indem ſein Inhalt überall dem theoretiſchen gemäß, mit welchem er in Beziehung ſteht, erklärt wird.

Dieß alles heißt denn nun offenbar nichts anders, als daß, wenn auch die Mythologie überall mit der Religion in Verbindung ſteht, und daher als Theologie erſcheint, ſie doch aus keiner andern Quelle, denn aus Philoſophie kommt, und daher auch nicht anders, als von der philoſophiſchen Seite richtig beurtheilt werden könne; daß aber das, was man gewöhnlich unter der theologiſchen Anſicht verſteht, die myſtiſche Anſicht, nicht eine Erklärung der Mythologie, ſondern bloß Wiederholung, ja, weil ſie alle Orte und Zeiten mit einander vermiſcht, eine Vermehrung aller der Verirrungen ſey, in welche eine die Gränzen der Vernunft

überschreitende Speculation, die bloß eine einseitige Betrachtung der Sache ist, sich verloren hat. Will daher der Mythолog mehr thun, als diese einseitige Betrachtung wiederholen, wodurch gar nichts erklärt wird, so bleibt ihm nichts übrig, als, was ich gesagt habe, den Gang des menschlichen Geistes bey Erforschung der Natur der Dinge von Anfang an streng und nüchtern zu verfolgen, und überall den Abwegen und Irrwegen, die er gegangen ist, nachzuspüren. Diese Untersuchung aber ist historisch, in wiefern sie überall zu fragen hat, was wirklich gedacht, geglaubt, und gesagt worden ist; und philosophisch, in wiefern sie diese Fragen nicht anders beantworten kann, als indem sie alles, was dunkel, undeutlich, verworren gedacht worden, auf klare, deutliche, bestimmte Begriffe zurückführt.

Sie sehen, verehrtester Herr und Freund, was ich von dem Mythologen verlange. Ich glaube meine Ansicht der Mythologie hinlänglich gerechtfertigt, und vor Misdeutungen gesichert, zugleich aber gezeigt zu haben, in wiefern ich Ihrer Ansicht nicht beytreten kann. Mit aufrichtigem Danke bekenne ich, daß der zwischen uns über diesen Gegenstand geführte Briefwechsel mir sehr lehrreich gewesen ist. Nicht minder angenehm ist es mir gewesen, in Ihnen einen Mann gefunden zu haben, mit dem man einen gelehrten Streit führen, und doch zugleich Freund seyn kann, eine Sache, welche diejenigen, die jeden Widerspruch für ein Verbrechen beleidigter Majestät ansehen, bey-

nahe in den Geruch der Unmöglichkeit gebracht haben. Um ſo lebhafter iſt das Gefühl wahrer Hochachtung, mit dem ich bin

Ihr ergebenſter

Leipzig, d. 9. Jänner 1818

G. Hermann.

In dem Verlag von Gerhard Fleiſcher d. Jüng. zu Leipzig ſind folgende Werke der römiſchen und griechiſchen Literatur erſchienen.

Apollonii Rhodii Argonautica. Ex recens. et cum notis R. F. P. Brunckii, Edit. noua auct. et correctior. Accedunt scholia graec. ex Cod. bibl. Parisinae nunc primum evulgata. 2 Vol, 8 maj. 1810 et 1812. Charta impress. 6 thlr. Charta script. 7 Thlr. 12 gr.

Aristophanis Comoedia Plutus. Adiecta sunt scholia vetusta. Recognouit ad veteres membranas, variis lect. ac notis instruxit, et Scholiastas locupletauit Tiber. Hemsterhuis. Edit. noua emend. et append. notarum aucta. 8 maj. 1811, Charta impress. 5 thlr. 8 gr. Charta script. 4 thlr. 16 gr.

Aristotelis ars poëtica, cum commentariis God. Hermanni. 8 maj. 1804. Charta impress. 1 thlr. 12 gr. Charta script. 1 thlr. 20 gr.

Ciceronis, M. T., de Officiis libri tres. Recensuit et

Scholiis Jacobi Facciolati suisque animadversionibus instruxit A. G. Gernhard. 8 maj. 1807. Charta impress. 2 thlr. 4 gr. Charta script. 2 thlr. 12 gr.

Euripidis Tragoediae, edit. R. Porson. Tom. I. Editio in Germania altera correctior et auctior indicibusque locupletiss. instructa. 8 maj. 1811. Charta impress. 2 thlr. 12 gr. Charta script. 3 thlr.

— Hercules furens. Recensuit God. Hermanus. 8. 1810. 12 gr.

— Supplices. Recensuit God. Hermannus. 8. 1812. 12 gr.

— Tragoediae. Ad optim. librorum fidem recens. et brev. notis instrux. Aug. Seidler. Vol. I. Troades. Vol. II. Electra. Vol. III. Iphigenia in Tauris. 8. 1812—1813. 2 thlr.

Gerhardii, E., Lectiones Apollonianae. 8 maj. 1816 1 thlr. 8 gr.

Gronouii, I. Fr., in S. Papinii Statii Siluarum libr. V. Diatribe. Noua editio ab ipso auctore curata. Accedunt Emerici Crucei Antidiatribe, Gronouii Elenchus Antidiatribes et Crucei Muscarium. Edidit et annotationes adiecit Ferd. Handius. 2 Vol. 8 maj. 1812. Charta impress. 5 thlr. Charta script. 6 thlr.

Hermanni, G., Obseruationes criticae in quosdam locos Aeschyli et Euripidis. 8 maj. 1798. 18 gr.

— de emendanda ratione Graecae Grammaticae Libri I et II. Vol. I. Accedunt Herodiani aliorumque libelli nunc primum editi. 8 maj. 1801. Charta impress. 2 thlr. Charta script. 2 thlr. 8 gr.

Poppo, E. F., Obseruationes criticae in Thucydidem. 8 maj. 1815. 1 thlr. 12 gr.

Sophoclis Tragoediae septem ac deperditarum fragmenta. Emendauit, varietatem lectionis, Scholia notasque tum aliorum tum suas adiecit C. G. A. Erfurdt. Accedit Lexicon Sophocleum et Index verborum locupletissimus. Vol. I—VI. 8 maj. 1802—1811. Charta impress. 14 thlr. 16 gr. Charta script. 17 thlr. 20 gr.

— Tragoediae. Ad optimorum librorum fidem iterum recensuit et brevibus notis instruxit C. G. A. Erfurdt. Vol. I—IV. 8. 1809—1819. 2 thlr. 20 gr.

Anonymi Oeconomica, quae vulgo Aristotelis falso ferebantur. E libris scriptis et versione antiqua emend. et enarravit I. G. Schneider, Saxo. 8. 1815. 12 gr.

Plauti, M. Acci, Trinummus, recensuit et praefatus est God. Hermannus. 8 maj. 1808. 12 gr.

Plutarchi Agesilaus et Xenophontis encomium Agesilaic. In scholarum usum edidit, notis et indice instruxit D. C. G. Baumgarten-Crusius. 8 maj. 1812. 16 gr.

Persius, Aulus Flaccus. Ueberſetzt und mit Anmerk. begl. von Franz Paſſow. 1r Bd. gr. 8. 1809. 2 thlr.

— Textum recensuit F. Passow. 8. maj. 1809. 6 Gr.

Muſäos. Urſchrift, Ueberſetzung, Einleitung und kritiſche Anmerkungen von Fr. Paſſow. 8. 1810. 1 thlr.

Johannes Secundus Küſſe. Aus dem Latein. überſetzt mit beigedrucktem Original von Fr. Paſſow. gr. 8. 1807. 10 gr.

Seidler, Aug., de Versibus dochmiacis Tragicorum graecorum. 2 Vol. 8 maj. 1811 et 1812. 2 thlr. 8 gr.

Ruhnkenii, David, Lud. Casp. Valckenarii et aliorum ad Joh. Aug. Ernesti Epistolae. Accedunt D. Ruhnkenii Observationes in Callimachum, L. C. Valckenarii Adnotationes in Thomae Mag. Eclogas et Joh. Aug. Ernesti Acroasis inedita. Ex Autographis edidit Joh. Aug. Henr. Tittmann. 8 maj. 1812. 1 thlr. 8 gr.

Plüſchke, M. J. G., das lateiniſche Verbum nach einer noch wenig bekannten, vollſtändigen, ganz naturgemäßen und ſehr faßlichen Ordnung der Temporum ausgearbeitet und in 14 Tabellen für den Elementarunterricht in der Latein. Sprache ſyſtem. darg. Fol. 1814. 16 gr.

Ciceronis, M. Tullii, Opera omnia, deperditorumque librorum fragmenta. Textum accurate recognovit, potiorem lectionis diversitatem adnotavit, indices rerum et verborum copiosissimos adiecit Chr. Godofr. Schütz. Tom. I — XVIII. P. II. 8. 1818. 18 gr.

— Oratio Philippica secunda, überſetzt und mit einem nach Handſchriften berichtigten Texte v. M. G. G. Wernsdorf. gr. 8. 1815. 20 gr.

Valckenaerii, Ludov. Casp., Opuscula philologica, critica, oratoria, nunc primum conjunctim edita. Accedunt indices. T. I et II. 8 maj. 1808 et 1809. Charta impress. 3 thlr. 8 gr. Charta script. 4 thlr.

Aeſchylos Agamemnon metriſch überſetzt von Wilh. von Humboldt. 4. 1816. 1 thlr.

Suetonii, C. Tranq. Opera, textu ad praestantissimas editiones recognito, continuo commentario illustravit, clavem Suetonianam adjecit Detlev. Carol. Guil. Baumgarten-Crusius. Vol. I — III. 8 maj. 1816—18. Charta impress. 9 thlr. Charta script. 11 thlr.

Propertii, Sex. Aurelii, Carmina emendavit ad codicum fidem et annotavit Carolus Lachmannus. 8. maj. 1816. 2 thlr. 8 gr.

Nicandri Colophonii Theriaca, id est de bestiarum venenis eorumque remediis carmen, cum Scholiis graecis auctioribus, Eutecnii metaphrasi graeca, editoris latina et carminum perditorum fragmentis, ad librorum scriptorum fidem recensuit, emendavit et brevi annotatione illustravit J. G. Schneider Saxo 8 maj. 1816. Charta impress. 3 thlr. Charta script. 3 thlr. 16 gr.

Tibulli, Albii, Elegia decima libri primi. Annotationem adjecit G. Klindworth. 4. 1818. 12 gr.

Juvenalis, Dec. Jun., Satyren im Versmaße des Originals und mit erklärenden Anmerkungen von Otto von Haugwitz. 8. 1818 2 thlr.

Gnomici poëtae graeci. Ad optimorum exemplarium fidem emendavit R. F. P. Brunck. Editio nova correcta notisque et indicibus aucta. 8. 1817. 1 thlr. 16 gr.

Hermanni God. Elementa doctrinae metricae. In usum scholarum. 8 maj. 1818. 1 thlr. 16 gr.

Ciceronis, M. T., Cato major, seu de senectute, et Paradoxa, recensuit et scholiis Jac. Facciolati suisque animadversionibus instruxit A. G. Gernhard. 8 maj. 1818.

Thierſch, Fr., griechiſche Grammatik vorzüglich des homeriſchen Dialekts. 2te vielvermehrte, gänzlich umgearbeitete Auflage. gr. 8. 1818. 1 thlr. 12 gr.

— griechiſche Grammatik zum Gebrauch für Anfänger. 2e vermehrte und verbeſſerte Ausgabe. gr. 8. 1819.

Tibulli, Albii, Carmina ex recensione et cum animadversionibus Immanuelis G. Huschkii. Accedit Specimen Editionis Venetae A. MCCCCLXXII. aeri incisum. 2 Tomi. 8 maj. 1819.

Tryphiodri Excidium Ilii, cum Jac. Merrickii et Godofr. Henr. Schaeferi annotationibus integris, aliorum selectis, suisque maximam partem crit. et grammaticis edidit Fr. Aug. Wernicke. 8 maj. 1819.

Lucani, M. Annaei, Pharsalia cum notis Hug. Grotii et Rich. Bentleii, accesserunt variae lectt. aliquot codd. nunc primum collatorum et Ezrae de Clereq van Jever selectarum obss. in Lucanum specimina. Ex recens. Weberi. 2 Vol. 8 maj. 1819.

Arcadius de accentibus. Nunc primum edidit Edm. Henr. Barker. Accedit appendix, 8 maj. 1819.

00136291

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 21 October, 2015